Auer / Ratzinger

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo VII

Johann Auer

Los sacramentos de la Iglesia

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

Tomo VII

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1983

JOHANN AUER

LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1983

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de
Die Sakramente der Kirche (de J. AUER), tomo VII
de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*
Friedrich Pustet Ratisbona

Segunda edición 1983

IMPRÍMASE: Barcelona, 5 de abril de 1976
† RAMÓN DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

© *Friedrich Pustet Regensburg*
© *Editorial Herder S. A., Provenza 388, Barcelona (España) 1977*

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-0327-7 (tomo VII, original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-0693-5 (tomo VII)

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 23.510-1983 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

A

BERNHARD GEYER

en su XC aniversario

A

CARLO BALIC

en su LXX aniversario

con veneración y agradecimiento

ÍNDICE

Prólogo 11
Abreviaturas 17
Introducción 21

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

Introducción 25

Capítulo primero: *Origen y sentido del sacramento* 26
§ 1. Precedentes del bautismo cristiano en el paganismo y en el judaísmo 27
§ 2. El bautismo, rito de iniciación cristiana instituido por Jesucristo 32

Capítulo segundo: *El signo sensible del bautismo* 36
§ 3. La materia del sacramento 37
§ 4. La forma del bautismo (fórmula bautismal) 43

Capítulo tercero: *Significación y efectos del bautismo* 46
§ 5. Fundamentos y principios de la sagrada Escritura para la explicación del sentido y efectos del sacramento 46
§ 6. Los efectos curativos del sacramento (Efecto para el hombre: purificación del pecado) . . . 53
§ 7. Los efectos santificadores del bautismo (Efectos en virtud de nuestro ser en Cristo: filiación divina) 58
§ 8. La formación de la Iglesia como efecto del bautismo (Incorporación a la Iglesia y sacerdocio bautismal) . . 62

Capítulo cuarto: *Necesidad del bautismo para la salvación* . . . 72
§ 9. La necesidad del bautismo para la salvación 72
§ 10. Posibilidades de salvación sin el bautismo del agua . . 74

Capítulo quinto: *Ministro y sujeto del bautismo* 79
§ 11. Ministro del sacramento 80
§ 12. Sujeto del sacramento 84

El sacramento de la confirmación

Introducción 95

Capítulo primero: *Origen y sentido del sacramento de la confirmación* 96
§ 1. Introducción histórico-salvífica al sacramento de la confirmación 96
§ 2. Historia del sacramento 100

Capítulo segundo: *La confirmación, verdadero sacramento* . . 105
§ 3. La confirmación, verdadero y específico sacramento en la Escritura y en la tradición 105
§ 4. La institución del sacramento por Cristo 108

Capítulo tercero: *El signo sensible de la confirmación* 110
§ 5. El elemento material en el signo de la confirmación . . 110
§ 6. La forma del sacramento 114

Capítulo cuarto: *Efectos del sacramento de la confirmación* . . . 116
§ 7. Efectos y sentido del sacramento 116
§ 8. La obligatoriedad de recibir la confirmación 123

Capítulo quinto: *Ministro y sujeto de la confirmación* 125
§ 9. Sujeto del sacramento 125
§ 10. Ministro del sacramento 129

El sacramento de la penitencia

Introducción 137
§ 1. El concepto cristiano de salvación, pecado e Iglesia como acceso a la inteligencia del sacramento de la penitencia . 138
§ 2. Breve historia del sacramento 145

Capítulo primero: *El poder de la Iglesia para perdonar los pecados* 163
§ 3. El poder de la Iglesia para perdonar los pecados según la Escritura 163
§ 4. El poder de perdonar los pecados en la tradición . . 168
§ 5. Precisiones acerca del poder de la Iglesia para perdonar pecados 169

Capítulo segundo: *La penitencia como sacramento del perdón de los pecados* (el signo externo del sacramento) 175
§ 6. La penitencia, verdadero sacramento 175
§ 7. El signo externo del sacramento 176

Capítulo tercero: *Ministro y sujeto del sacramento de la penitencia*
§ 8. Ministro del sacramento 184
§ 9. Sujeto del sacramento 188

Capítulo cuarto: *Los actos penitenciales* 192
§ 10. El examen de conciencia 192
§ 11. El dolor o arrepentimiento 195
§ 12. La confesión de los pecados 205
§ 13. La satisfacción sacramental 212

Capítulo quinto: *Los efectos sobrenaturales del sacramento de la penitencia* 218

APÉNDICE 226
Capítulo sexto: *Las indulgencias* 226

EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Introducción 237
§ 1. El signo sensible del sacramento de la unción de los enfermos en la historia 238
§ 2. El signo externo del sacramento 244
§ 3. Sentido y efectos del sacramento de la unción de los enfermos 247
§ 4. Institución por Cristo 252
§ 5. La necesidad del sacramento 253
§ 6. Ministro y sujeto del sacramento 255

EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Introducción 261
§ 1. Ideas en torno a la introducción 262
§ 2. La concepción del matrimonio en la historia de la humanidad 274
§ 3. La existencia del matrimonio como vínculo sagrado en la Escritura y en tradición 280
§ 4. La institución del matrimonio cristiano por Cristo 284
§ 5. La sacramentalidad del matrimonio cristiano (Matrimonio cristiano y virginidad cristiana) 286
§ 6. Las propiedades y peculiaridades del matrimonio cristiano . 299
§ 7. Los bienes del matrimonio 322

§ 8. El signo externo del sacramento 329
§ 9. Los efectos de gracia del sacramento 336
§ 10. Ministros y sujetos del sacramento 342
Conclusión 347

El sacramento del orden sacerdotal

Introducción 351
§ 1. La naturaleza del sacerdocio católico 353
§ 2. Breve historia del sacramento 369
§ 3. El sacramento del orden en la Escritura y en la tradición . 376
§ 4. La institución del sacramento por Jesucristo 381
§ 5. Número y forma de cada uno de los grados del orden y unidad del sacramento 383
§ 6. Sacramentalidad del orden y de cada uno de sus grados . . 396
§ 7. El signo externo del sacramento 401
§ 8. Los efectos del sacramento 412
§ 9. Ministro y sujeto del sacramento 423

Epílogo 337
Índice de nombres 439
Índice alfabético de materias 449

PRÓLOGO

Este *Curso de teología dogmática* (CTD), ha sido concebido como un manual para uso de estudiantes de teología. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer en cada uno de los tratados los conocimientos de un volumen elaborado por varios colaboradores. Un *Curso* breve con su selección y sistematización interna, brinda la posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Nos hemos decidido a publicar este pequeño tratado porque creemos que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer un fundamento para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y, sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de la teología dogmática:

1.º Al fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Estos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en estas verdades.

2.º A la historia de cada una de estas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparece tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3.° A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo, que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

Esperamos, por lo demás, que este *Curso* estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador de teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido de los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y, finalmente, la conciencia de que toda teología, en cuanto reflexión sobre «la doctrina de la Iglesia», participa de la historicidad, tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio que, siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda aportar alguna ayuda a la teología y a los teólogos en esta hora de bruscas y grandes transformaciones.

Ratisbona, fiesta de san Alberto Magno

JOHANN AUER y JOSEPH RATZINGER

En su brevedad el pequeño volumen acerca de los sacramentos sólo ha podido tener en cuenta en medida insuficiente la norma que se estableció en el prólogo: la colaboración de las diferentes disciplinas en esta parte de la teología dogmática.

En la alta edad media se replanteó la doctrina de los sacramentos de la Iglesia católica, en especial la doctrina acerca del bautismo, penitencia y matrimonio, en interés de la reforma eclesiástica, y se publicaron numerosas disposiciones jurídicas en relación con la práctica de la Iglesia. De aquí se derivó para la teología dogmática de aquel tiempo la consecuencia de que se profundizó menos en la naturaleza de los sacramentos en el sentido dogmático, y en su lugar las innovaciones de derecho eclesiástico hallaron acogida en la doctrina dogmática. Esto se ve en los grandes tratados de los sacramentos de esta época, así como también en la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. Desdichadamente, este modo de pensar acerca de la doctrina dogmática de los sacramentos fue determinante hasta que surgió la teología de los misterios después de la primera guerra mundial. Tampoco la teología pastoral, como productos del iluminismo, pudo cambiar mucho esta situación. Sólo el II concilio Vaticano y en especial la ciencia litúrgica, confirmada por este Concilio como disciplina teológica autónoma, ofrece junto a la tradicional visión teológica de la dogmática nuevos puntos de vista para entender la realidad sacramental. Asimismo la teología práctica y el nuevo derecho eclesiástico (reformado) han hecho aportaciones decisivas a la teología de los sacramentos.

Como se puede observar en el prólogo general, la teología dogmática tiene aquí, por encima de todo, la misión de desarrollar los fundamentos bíblicos del sacramento, la cosa determinada por el signo sacramental establecido históricamente en la revelación; debe mostrar el desarrollo de estos fundamentos en la historia de la teología y de los dogmas en el sentido de que en la documentación bíblica aparece claramente lo que es esencial e imprescindible en el sacramento para el mensaje y la obra de Cristo, frente a los elementos condicionados por el tiempo, y de esta manera hacer más visible en su extensión y profundidad su realidad y su sentido salvíficos. La ciencia litúrgica considera que su objeto prin-

cipal lo constituyen las diferentes formas del culto divino en la comunidad cultual. Asimismo el signo sacramental se entiende aquí como figura de la acción litúrgica y sobre todo se interroga por su sentido y por la posibilidad de entendimiento de este sentido para los hombres de las diferentes culturas y tiempos. Mediante adición de formas simbólicas (ceremonias) se facilita la posibilidad de entendimiento del signo fundamental establecido en la Biblia y seguirá siendo problema y misión de esta disciplina servir en adelante a esta interpretación, sin renunciar ni siquiera modificar esencialmente este signo primitivo, sacramental (cf. H. RENNINGS, *Objetivos y tareas de la ciencia litúrgica*, «Concilium» 42 [1969] 286-302; E. BURKHARD NEUNHEUSER, *Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur Erneuerung der Theologie*, Gr. [1969] 589-615; ANGELUS HÄUSSLING, *Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft*, en H.B. MEYER, «Liturgie und Gesellschaft», Innsbruck 1970, 103-130). La teología práctica (teología pastoral), partiendo del hombre y de sus indigencias y posibilidades en la actualidad, somete a examen en el signo sacramental formas e ideas procedentes de una esfera de cultura completamente diferente y en los relatos de la escritura y de la tradición primitiva cristiana busca respuestas para los problemas y propósitos de nuestro tiempo, que no han obtenido todavía suficiente consideración en las formas litúrgicas y en las afirmaciones dogmáticas tradicionales. Por ello, partiendo a la vez del presente y de la historia primitiva de nuestra fe, quiere servir de manera nueva al hombre con sus afirmaciones teológicas (cf. HPTh III [1968] y IV [1969], *Pastorale*, 4 vol. [W. KASPER, L. BERTSCH, H. FISCHER, N. GREINACHER, F. KLOSTERMANN, K. LEHMANN y otros] Maguncia 1970).

El *derecho eclesiástico* considera a la Iglesia desde la perspectiva de una institución configurada no sólo por el misterio de Cristo, sino también por las formas humanas de la sociedad; con vistas a esta Iglesia, quisiera servir al individuo y a cada uno de los grupos de la Iglesia por medio de sus afirmaciones acerca de la doctrina sacramental, entendiendo el signo sacramental como signo de la Iglesia, en el que también el cristiano está incorporado como persona activa y de este modo representa un elemento esencial del signo sacramental. Gracias a esto se pueden deducir también

a partir de la teología sacramental los correspondientes derechos y obligaciones del cristiano (cf. EICHMANN-MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, Friburgo de Brisgovia I [11]1964; II [11]1967; III [10]1964).

En la adecuada colaboración de estas cuatro disciplinas, siempre que cada una de ellas observe perfectamente su propia tarea y método, lo que hasta el momento sólo se ha desarrollado desde la dogmática de los sacramentos, quizá apoyándose en forma demasiado estricta en las disposiciones del derecho eclesiástico medieval, puede resultar aceptable e inteligible, en forma nueva y más completa, para la salvación de la Iglesia y del individuo. Las explicaciones que a continuación se darán acerca de la teología de los sacramentos proporcionarán la parte de teología dogmática sin dejar de prestar atención a las demás disciplinas, como se ha indicado, pero sin afirmar de manera independiente las demás disciplinas, tal como corresponde al texto de teología dogmática.

No puedo publicar este volumen séptimo sin agradecer a mi asistente, señor doctor Heribert Rossmann, así como a mi secretaria, señora Ruth Hapke, su ayuda en la confección del manuscrito, a la señora Monika Bock su esfuerzo como asesora literaria, y en especial a mis colegas Matthäus Kaiser y Bruno Kleinheyer por sus clarificadoras correcciones. La teología dogmática de los sacramentos deberá experimentar todavía en los próximos años algunas modificaciones y profundizaciones.

Ratisbona, fiesta de san Juan Evangelista

JOHANN AUER

ABREVIATURAS

Los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, así como las revistas, se citan con las mismas siglas empleadas en *Sacramentum Mundi* (SacrM), Herder, Barcelona 1972-1976.

ANDROUTSOS	*Teología dogmática cristiana de la Iglesia ortodoxa griega* (en griego), Atenas [2]1956.
BAUER DT	*Diccionario de telogía bíblica,* dir. por J.B. BAUER, Herder, Barcelona [2]1971.
BL	*Bibel-Lexikon* (HAAG DB), dir. por H. HAAG, Einsiedeln [2]1968.
BOTTE	B. BOTTE, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* («Liturgiewiss. Quellen und Forsch.» n.º 39), Münster 1963.
BThW	*Bibeltheologisches Wörterbuch* (cf. BAUER DT), J.B. BAUER, 2 vols., Graz [3]1967.
Cat	*Catholicisme, Hier - Aujourd'hui - Demain,* dir. por. G. JAQUEMENT, París 1948ss.
CTD	J. AUER - J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática,* Herder, Barcelona 1974ss.
D	H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Friburgo de Brisgovia [31]1957 (cf. DS); versión castellana: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [5]1967.
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* 15 vols., 2 suplementos, París 1924-1953.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* 6 vols., París 1928-1960.
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique,* París 1912ss.
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbo-*

	lorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York [35]1965 (cf. D).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,* I-VI, París 1932ss.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* 15 vols., 2 suplementos, París 1903-1950.
ECatt	*Enciclopedia cattolica,* 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1961.
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon,* 4 vols., Gotinga 1956-1961.
FUNK	F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolicae,* I, Paderborn 1905.
Gd	*Gottsdienst (Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz),* Herder, Friburgo de Brisgovia 1967ss.
Gr	«Gregorianum», Roma 1920ss.
GuL	«Geist und Leben», Wurzburgo 1947ss
HAAG DB	*Diccionario de la Biblia,* trad. y adaptación castellana del BL por S. DE AUSEJO, Herder, Barcelona [5]1971.
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte,* dir. por M. SCHMAUS, J.R. GEISELMANN, A. GRILLMEIER, Friburgo de Brisgovia 1951ss.
HerKorr	«Herder-Korrespondenz», Friburgo de Brisgovia, 1946ss.
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie* I-IV, Herder, Friburgo de Brisgovia 1964-1969.
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe,* dir. por H. FRIES, 2 vols., Munich [2]1962-1963; trad. cast.: *Conceptos fundamentales de teología,* Ed. Cristiandad, Madrid.
HThK	*Herders Theologischer Kommentar zum NT,* Herder, Friburgo de Brisgovia.
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie,* dirigido por J. RITTER, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971ss.
LANDGRAF	A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* 8 vols., en 4 partes, Ratisbona 1952-1956.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 10 vols., Friburgo de Brisgovia [2]1957-1965.
MEYER K	*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament,* dir. por H.A. MEYER, Gotinga, diversas ediciones.
NCE	*New Catholic Encyclopedia,* 15 vols., Nueva York 1967.
PESCH TRLTh	OTTO HERMANN PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia 1967.

PG	*Patrología graeca,* J.P. MIGNE (dir.), 161 vols., París 1857-1866, sucesivas reediciones.
PL	*Patrología latina,* J.P. MIGNE (dir.), 217 vols., y 4 de índices, París 1844-1855, sucesivas reediciones.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* TH. KLAUSER (dir.), Stuttgart 1950ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* 7 vols., Tubinga ^{3}1957-1965.
RNT	*Regensburg Neues Testament,* dirigido por A. WIKENHAUSER y O. KUSS, 10 vols., Ratisbona 1938ss; trad. cast.: *Comentario de Ratisbona al nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1967ss.
SacrM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* (K. RAHNER y otros, dirs.), 6 vols., Herder, Barcelona 1972-1976.
SBM	«Stuttgarter Biblische Monographien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart.
SBS	«Stuttgarter Bibelstudien», Kath. Bibelwerk, Stuttgart.
ThEx	«Theologische Existenz heut», Munich 1933ss.
ThGG	*Theologie in Geschichte und Gegentwart* (homenaje a M. Schmaus), publicado por J. AUER y H. VOLK, Munich 1957.
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* G. KITTEL (dir.), 8 vols., Stuttgart 1933ss (hay trad. italiana en curso).
TREMBELAS, P.N.	*Teología dogmática de la Iglesia ortodoxa griega* (en griego), 3 vols., Atenas 1959-1961; (en francés), 3 vols., Chevetogne 1966-1968.
VtB	*Vocabulario de teología bíblica,* dirigido por X. LÉON-DUFOUR, Herder, Barcelona ^{6}1973.
WA	MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe») 1883ss.
ZKTh	«Zeitschrifft für Katholische Theologie», (Innsbruck) Viena 1877ss.

INTRODUCCIÓN

Debido a su importancia y significación única para el ser y la vida de la Iglesia, hemos separado la sagrada eucaristía del contexto habitual de los demás sacramentos hasta ahora acostumbrado y la hemos integrado en la doctrina general de los sacramentos. Por tanto quedan todavía por estudiar seis sacramentos, que abordaremos en tres grupos claramente separados entre sí.

Bautismo y confirmación son sacramentos que confieren al hombre la vida divina, que contribuyen a su madurez y por ello le incorporan en una nueva comunidad con Cristo en el Espíritu Santo concedida por Dios. *La penitencia y la unción de los enfermos* son sacramentos que contribuyen a la curación moral-religiosa y a la recuperación de la salud del hombre como cristiano y por tanto son de necesidad vital para la Iglesia. *El matrimonio y el orden sacerdotal* son sacramentos que sirven al desarrollo y crecimiento de la Iglesia como pueblo vivo de Dios en sentido natural y sobrenatural. Son la raíz de la comunidad, a partir de la cual debe crecer todo individuo como hijo de Dios.

Las siguientes exposiciones dogmáticas tratan de destacar tan claramente como sea posible sobre todo el aspecto específico de cada uno de los sacramentos, para que, partiendo de esta imagen del sacramento, resulten más comprensibles sus efectos específicos. También la época de los padres entendió los sacramentos como ritos individuales específicos. Sólo la edad media llegó, mediante la elaboración de la doctrina general de los sacramentos, a reducir cada vez más a un denominador común los efectos generales

de gracia de todos los sacramentos y por tanto también la figura especial de cada uno de ellos. Una vez que se ha realizado este trabajo necesario y valioso, parece que nuevamente ha llegado el tiempo de subrayar con más intensidad la peculiaridad de cada uno de los sacramentos, para poder ver mejor y juzgar su especial importancia para la vida del cristiano individual así como para la totalidad de la Iglesia.

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

INTRODUCCIÓN

En la actualidad se ha originado, especialmente en el ámbito protestante, una dura disputa en torno al bautismo (aproximadamente desde la aparición del escrito de KARL BARTH de 1943 *Die kirchliche Lehre von der Taufe,* en la que el autor no querría ver a la Iglesia «aguada» por el bautismo de los niños). Es un signo de los tiempos que las crisis de las iglesias protestantes afecten también inmediatamente a la Iglesia católica. Por ello parece tanto más importante aportar claridad sobre la cuestión del bautismo. Vamos, pues, a presentar en cinco breves capítulos la doctrina católica del bautismo:

1.º Origen y sentido del sacramento de bautismo.
2.º El signo sensible del bautismo.
3.º Significación y efecto del bautismo.
4.º La necesidad salvífica del bautismo.
5.º Ministro y sujeto del sacramento.

Capítulo primero

ORIGEN Y SENTIDO DEL SACRAMENTO

DThC 2 (1905) 167-355: *Baptême* (J. BELLAMY, G. BAREILLE, C. RINDE y otros). — DACL II, 1 (1925) 251-382: *Baptême* (P. DE PUNIET, W. HENRY). — DSAM I (1937) 1218-1240: *Baptême* (E. DELAYE; *Commémoration du b.:* R. DAERCHLER). — HThG II (1963) 614-630: *Taufe* (J. BETZ). — RGG 6 (³1962) 626-661: *Taufe* (E. DINKLER; F.H. KETTLER; E. SOMMERLATH; W. KRECK y otros). — Ecatt 2 (1949) 1004-1045: *Battesimo* (G. RAMBALDI; P. TORCHI). — LThK 9 (1964) 1310-1323: *Taufe* (K. PRÜMMER; R. SCHNACKENBURG; B. NEUNHEUSER). — NCE 2 (1967) 54-71: *Baptisme* (H. MÜLLER; A. JUNGMANN; T.U. DE FARRARI y otros). — SacrM 1 (1971) 499-451: *Bautismo* (B. NEUNHEUSER). — HPTh III (1968) 329-345: *Taufe* (R. PADBERG). — *Catholicisme* 1 (1948) 1207-1231: *Baptême* (G. JAQUENET; H. CAZELLES). — *Decr. Grat.* III dist. 4, Leipzig 1879 (Ae. Friedberg). — J. CORBLET, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême,* 2 volúmenes; París 1881-82. — E. DORONZO, *De baptismo et confirmatione,* Milwaukee 1947. — B NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung,* en HDG IV, 2 (Friburgo de Brisgovia 1956, con bibliog). — H.B. MEYER, *Aus Wasser und Gesit,* Aschaffenburg 1969. — A. HAMANN, *El bautismo y la confirmación,* Herder, Barcelona ²1973. — H. KRAFT, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche,* Berlín ²1969. — H. DEMBOWSKI, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (Beiträge zur Wissenschaft von AT und NT,* 5. Folge, fascículo 10), 1969. MIRCEA ELIADE, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung,* Zurich 1961. — A. LANDGRAF, III 1-2. — J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla,* Munich 1925, 132-142. — A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie,* Innsbruck 1958. — F.C. WHITAKER, *Documents of the Baptismal Liturgy,* Londres 1960. — H. HUBERT, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von K. Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihre Bedeutung für die heutige Tauffrage* (Dis. teológica, Munich 1970). — Gd 4 (1970) fascículo 15-16. — B. SENGER, *Feier der Kindertaufe... mit dem*

neuen Taufritus 1971, Kevelaer 1971. — E.CH. SUTTNER, *Taufe und Firmung. Zweites Regensburger ökumenisches Symposion,* Ratisbona 1971. — V. POPP (dir.), *Initiation,* Francfort del Meno 1969. — *Les sacréments d'initiation et les ministères sacres* (Col. de Tübingen organisée par l'Academie internationale des sciences religieuses), Fayard 1974.

Para entender el sacramento es importante en primer lugar subrayar el modelo natural del rito (1) y la nueva significación especial dada por Cristo (2). ¿Cuál es por tanto la forma primitiva, cuál es el sentido original del sacramento del bautismo?

§ 1. *Precedentes del bautismo cristiano en el paganismo y en el judaísmo*

ThW I (1933) 527-544 (βάπτω, etc.). — LThK 5 (1960) 673 a 676: *Initiation* (E. PAX). — O. CULLMANN, *Die Tauflehre des NT,* Gotinga 1948. — P. BRUNNER, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe. Eine kontroverstheologische Anfrage an das Dogma und die Dogmatik der röm.-kath. Kirche,* MThZ 2 (1951) 77-101. — O. KUSS, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT,* ThGL 41 (1951) 289-309. — Id., *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im NT,* ibid. 42 (1952) 401-425. — J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology,* Nimega 1962. — D. FLUSSER, *Zu Matth. 28,19,* «Asti» 5 (1966-67) 110-120.

Si queremos entender adecuadamente un sacramento, no sólo debemos fijarnos en el signo externo, sino que debemos determinar desde el principio adecuadamente la significación antropológica esencial de este hecho externo. El sentido antropológico esencial del rito del bautismo es claramente sociológico (no individual): la correcta comprensión del «bautismo» sólo puede obtenerse desde la correcta comprensión de la «Iglesia». El bautismo es esencialmente para el individuo *rito de iniciación,* por el que se convierte en miembro de la Iglesia. Partiendo de este «modelo» de la historia de las religiones se debe entender también el bautismo cristiano.

1. La comunidad humana no crece necesariamente en el plano biológico a partir de sí misma, sino que trata de situarse nuevamente en la libertad y conciencia humana, avanzar y desarrollarse

responsablemente. Pero la comunidad humana no es un contrato social libre (Rousseau) de individuos dueños de sí mismos; la comunidad humana está enraizada en la naturaleza social del hombre y la búsqueda de la adecuada forma de comunidad es para el hombre al mismo tiempo una búsqueda de su propia realización personal. Esto conduce ya en los pueblos primitivos a los llamados «ritos de iniciación», por los cuales los individuos se insertan en la comunidad tribal, y los adolescentes en la comunidad de los adultos (ritos de pubertad, ritos tribales). Lo esencial de estos ritos (prescindiendo de las diversas degeneraciones debidas a la debilidad y maldad humana) es aproximadamente lo siguiente: *a)* se saca al niño de la familia y juntamente con los demás (nunca solo), bajo la dirección de los adultos, realiza en solitario duras pruebas de confirmación, que en los pueblos primitivos presentan algunas aberraciones: luchas, seccionamientos de venas, mutilaciones, etc. *b)* A estos ritos van unidas alteraciones simbólicas de la persona: circuncisión, corte del cabello, cambio de vestido, cambio del nombre, etc. *c)* La mayor parte de las veces se asocia la idea de que esta transición significa una muerte y un renacimiento, se comunica una nueva vida, concedida por el dios (de la tribu) nuevamente hallado. *d)* A continuación viene un período prolongado de prueba y de confirmación (catecumenado). *e)* Como última etapa sigue la acogida en la tribu como ciudadano de pleno derecho, el retorno a la familia no ya como niño, sino como miembro de la estirpe con igualdad de derechos.

Aun cuando la Iglesia rechazó las diversas desviaciones y corrupciones de la cultura pagana, sin embargo ya desde el principio se aceptaron varios elementos de los ritos de iniciación en el desarrollo de la liturgia del bautismo. La *Constitución sobre la liturgia* del concilio Vaticano II (artículo 65) subraya expresamente: «en los países de misión, además de los elementos de la iniciación contenidos en la tradición cristiana, pueden admitirse también aquellos que se encuentren en uso en cada pueblo, en tanto puedan acomodarse al rito cristiano.»

2. *Precedentes del bautismo en el mundo pagano* (ritos de iniciación). Como precedentes del bautismo fuera de la religión

revelada entran en consideración sobre todo las abluciones rituales y los ritos de iniciación en los misterios.

a) En la actualidad se citan muchas veces en favor de las diferentes abluciones realizadas en los cultos paganos razones higiénicas, biológicas y estéticas; sin embargo apenas puede admitirse que fueran estas razones las que dieron origen a estos ritos. Más bien hemos de considerar que se fundan en el primitivo sentimiento humano acerca de la pureza ética y cultual. El conocimiento de que los procesos corporales naturales que acontecen durante la madurez biológica tienen importancia para la conducta moral del hombre, ha podido contribuir a que se confiera a las abluciones externas el poder de purificación interior. Una gran importancia adquieren estas abluciones en relación con lo santo, que exige del hombre una mayor pureza ética y que castiga sin misericordia la impureza moral. Las abluciones cultuales son por tanto preparación del servicio cultual.

b) Un nuevo carácter adquieren estas abluciones en los misterios helenistas, en especial en cuanto baños, en los que se emplean agua y sangre, como portadores de la vida, a fin de lograr un aumento de vida, un mayor sentimiento vital, y sobre todo una participación en la vida de la divinidad como don de ésta (cf. TERTULIANO, *De baptismo* 1,1; CChr I 277). Es característico en este sentido el bautismo con la sangre del animal inmolado en el culto de Mithra (cf. M.J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes*, Stuttgart [UB 83] 1965).

3. *El rito de iniciación en el judaísmo.* Las abluciones del culto judío fueron adquiriendo cada vez más el sentido de acciones meramente cultuales. Como rito de iniciación, que designa y produce la pertenencia al pueblo elegido de Dios y la participación de la benevolencia de Yahveh, recibió de Dios el patriarca Abraham la circuncisión. «Ésta es mi alianza, que habréis de guardar, entre mí y vosotros, y tu posteridad después de ti: todo varón de entre vosotros será circuncidado. Circuncidaréis, pues, la carne de vuestro prepucio, y será ésta la señal de alianza entre mí y vosotros. A los ocho días de nacido, todo varón de entre vosotros será circuncidado a lo largo de vuestras generaciones;

tanto el nacido en casa como el comprado con dinero a cualquier extranjero que no fuere de tu linaje. El incircunciso... será extirpado de su pueblo: violó mi alianza» (Gén 17,10-14). La circuncisión, que fuera del judaísmo es un rito de pubertad para los que se encuentran en la edad de 10 a 15 años *(circumcisio, incisio, subincisio)* era para los judíos una señal corporal que significaba su pertenencia al pueblo de Dios, a la vez que signo de su separación del mundo circundante y de su participación personal de la alianza con Dios (cf. Éx 4,24-26). En la promesa a Abraham se ordena que se circuncide al muchacho que ha cumplido los 8 días de edad. En este rito se expresa que el pueblo de Dios, fundado por Dios, lo ha recibido todo de él, y por ello el hombre puede y ha de recibir la gracia de pertenecer a este pueblo de Dios ya desde pequeño, pues él mismo nada puede añadir a este don de Dios. Después del exilio sin embargo se subraya también el sentido moral y religioso de este rito como circuncisión del corazón y los oídos (Lev 26,41; Dt 10,16; Jer 4,4; 6,10; Ez 44,7). En la Nueva Alianza se declara expresamente que la circuncisión ha perdido todo significado (Act 15,1-34; Heb 8,13) y por tanto también la antigua ley del ceremonial (Gál 5,3s: «Y otra vez declaro a todo el que se circuncida: que está obligado a guardar toda la ley. Habéis sido desligados de Cristo cuantos pretendéis ser justificados por la ley»). Sin embargo la circuncisión sigue siendo también para Pablo el modelo del bautismo; escribe: «en el cual (Cristo) también fuisteis circuncidados... por la circunsión de Cristo; sepultados juntamente con él en el bautismo» (Col 2,11). Algunos grupos cristianos, como los nestorianos y los cristianos abisinios, han conservado la circuncisión. Los padres consideraban el sufrimiento y derramamiento de sangre en la circuncisión como una referencia a la pasión de Cristo y una señal de incorporación a ella. El bautismo de los niños se relacionaba con la circuncisión de los niños en Israel.

4. *El bautismo de Juan.* Un rito de iniciación bajo formas nuevas es el bautismo de Juan. Tiene su modelo tanto en los ritos bautismales de los esenios como de la secta del Qumrán, que acogían mediante este bautismo a los nuevos miembros en su alianza

religiosa. Esta figura del bautismo no es ya una ablución cultual, sino que más bien está determinada por la idea escatológica. El bautismo de Juan es bautismo de penitencia en orden al perdón de los pecados (Mc 1,4; Mt 3,2) y por ello exige frutos dignos de penitencia (Mt 3,8; Lc 3,7-14). Es preparación para el futuro reino de Dios y a la vez una referencia al bautismo por «el espíritu y el fuego», que Cristo nos proporcionará (Lc 3,16). El bautismo de Juan no puede ser realizado por el mismo que lo recibe, como sucedía con las abluciones rituales de los judíos, sólo puede ser recibido; es conferido por Juan el Bautista, que lleva el vestido del profeta Elías (Mc 1,6) y a quien se aplican las profecías de Isaías (40,3) y de Malaquías (3,1) sobre el que prepara los caminos del Señor (Mc 1,2s). El bautismo de Juan por tanto es conferido también a los judíos (ya circuncidados) y sólo se recibe una vez. La Iglesia ha considerado desde el principio el bautismo de Juan como mera preparación para el reino de Cristo; por ello Pablo bautiza a los discípulos de Juan con el bautismo cristiano (Act 19,4s). Tertuliano *(De baptismo* 10: CChr I 284s) considera el bautismo de penitencia de Juan como la petición anticipada del bautismo y santificación auténticas en Cristo. La idea errónea de algunos teólogos de la edad media, así como de los reformadores, de que el bautismo de Juan debía ser situado en el mismo lugar que el bautismo cristiano, fue rechazada explícitamente por el concilio de Trento: «el que diga que el bautismo de Juan tiene el mismo efecto de gracia que el bautismo de Cristo, sea anatema» (D 857-DS 1614; NR 532).

5. *El bautismo de Jesús.* Jesús se hace bautizar por Juan (Mc 3,13-17; Mc 1,9ss; Lc 3,21s; cf. Jn 1,29-34), para que se realice toda «justicia» (Mt 3,15), porque Cristo ha tomado sobre sí (Jn 1,29) los pecados del mundo como cordero de Dios (Is 53,7; Jn 19,36). Al mismo tiempo Juan pedirá en la revelación de Dios después del bautismo de Jesús la prometida claridad acerca del Mesías (Jn, 1,31-34). El bautismo cristiano ha de estar configurado y preparado en el bautismo de Cristo. El bautismo, que los apóstoles confirieron siguiendo el bautismo de Juan, era igualmente (contra la opinión de san Agustín y de santo Tomás) un

mero bautismo de penitencia, como el bautismo del Precursor (Jn 3,22; 4,2). El hecho de que Jesús se hiciera bautizar por Juan el Bautista (cf. Mt 3,14s y a este respecto el Evangelio de los Hebreos, fragmento 2), sugiere la idea de que Jesús se conocía ya como el siervo de Yahveh prometido por Isaías (53), y las palabras de la voz procedente del cielo «Tú eres mi hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,11 = Lc 3,22 = Is 42,1; pero no Sal 2,7) habría que entenderlas como confirmación de esta conciencia respecto de Jesús mismo. Esto no significa sin embargo que Jesús llegara al conocimiento de su vocación como siervo de Yahveh ante el Padre, ni que hubiera recibido aquí por vez primera sobre sí la vocación mesiánica, sino más bien sólo que por la narración de esta vivencia de Jesús en el bautismo de Juan había de testificarse su filiación divina y la mesianidad de Cristo a Juan y a los otros, pero sobre todo también a la comunidad primitiva (de ahí el discurso indirecto en Mt 3,17). Si el bautismo de Jesús en el Jordán ha de considerarse como base radical del bautismo cristiano instituido por él después de la muerte y resurrección, esta revelación de Dios con motivo del bautismo de Jesús es de gran importancia también para entender el sentido del bautismo cristiano.

§ 2. *El bautismo, rito de iniciación cristiana instituido por Jesucristo*

1. La Iglesia es el «cumplimiento» del antiguo pueblo de Dios y, como aquél, tiene también su propio rito de iniciación. Éste consiste en el bautismo ordenado y fundado por Cristo, como resulta del primer sermón de san Pedro en la fiesta de pentecostés, donde a la pregunta del pueblo, «¿hermanos, qué hemos de hacer?», da la respuesta: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38). La comunidad primitiva confirió el bautismo desde el comienzo, y además sin excepción y en forma obligatoria, como lo muestra la narración de los Hechos de los Apóstoles (2,41: fiesta de pente-

costés; 8,12: Felipe en Samaría; 8,36: el etíope; 9,18: Pablo; 10,47s: Cornelio por medio de Pedro; 19,5: los discípulos de Juan en Éfeso). En un sentido amplio pertenecían ya desde el siglo III a la iniciación el bautismo, la confirmación y como conclusión la recepción de la eucaristía. (Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógica).*

2. El bautismo fue instituido por Jesucristo. Ésta es la doctrina de la revelación, y la Iglesia ha subrayado esta doctrina en Trento (D 844 - DS 1601), así como también explícitamente en el decreto *Lamentabili* (1907), y ha rechazado la opinión de los reformadores (A. HARNACK, *Dogmengeschichte* I³, p. 76, nota 2) de que fue la Iglesia como comunidad la que instituyó el bautismo (D 2042 - DS 3442).

a) La predicación de Jesús en los sinópticos menciona como condiciones para la entrada en el reino de Dios únicamente la conversión y la fe. Sólo del resucitado se narra (Mt 28,19s) que en su mandato misional, que es la base de su fundación de la Iglesia, ordenó bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Juan nos informa acerca de la conversación nocturna del fariseo Nicodemo con Cristo, en la que éste explica como condición para la entrada en el reino de Dios: «Quien no nace de agua y de espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,3.5; cf. Ef 5,26). En la siguiente narración sobre el bautismo que Jesús ordenó administrar a los apóstoles, por lo que éstos disputaron con los discípulos de Juan (Jn 3,22-26; cf. 4,2), muestra que con este renacimiento se hace alusión al hecho del bautismo.

Tit 3,5 llama según esto al bautismo «baño regenerador del Espíritu Santo» y Pablo explica el bautismo, sobre la base de su mística de Cristo, en el sentido teológico-mistérico (Gál 3,27; 1Cor 12,13; Rom 6,2-12), como lo mostraremos más adelante.

b) El bautismo cristiano, prefigurado ya en el bautismo de Juan, fue anunciado por los profetas. Así habla Ez 36,25-28: «Os rociaré con agua limpia, quedaréis limpios... Os daré un corazón nuevo y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de

carne. Pondré mi espíritu en vuestro interior y haré que procedáis según mis leyes... Residiréis en el país que di a vuestros padres, y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios». De forma similar dice Zac 13,1: «En aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén contra el pecado y la inmundicia.» En la época de Jesús era convicción general que este bautismo del perdón de los pecados debería ser proporcionado por el Mesías, por lo que los enviados de los fariseos preguntan a Juan el Bautista (Jn 1,25): «Pues entonces, ¿por qué bautizas, si tú no eres el Mesías...?»

c) El carácter de iniciación y el efecto de remisión de los pecados del bautismo resulta asimismo visible en la tipología Adán-Cristo (= Mesías) conocida ya por el judaísmo en tiempos de Jesús: el primer Adán terreno es figura del segundo Adán celestial, Cristo (1Cor 15,45-47). Como el primer Adán condujo a la humanidad al pecado, así el segundo Adán ha proporcionado la salvación para todos (Rom 5,12.21). Cristo trae por ello la nueva creación (2Cor 5,17), él es el primogénito de toda la creación (Col 1,15), y cada uno de los hombres debe despojarse del hombre viejo (Adán) y vestir el hombre nuevo (Cristo) (Col 3,9s; cf. Ef 4,22-24). Aquí resulta especialmente claro el sentido y la razón histórico-salvífica del bautismo como rito de iniciación cristiana.

3. Desde la edad media, sobre todo, surgió una controversia acerca de cuándo y cómo instituyó Cristo el sacramento del bautismo. Se han presentado las siguientes opiniones:

a) En la conversación con Nicodemo (Jn 3,1-21; así Bernardo de Claraval, Estius y otros). Sin embargo aquí se trata de una conversación privada de Cristo, que explica el sentido del bautismo, pero no ordena el bautismo.

b) Por el bautismo del mismo Jesús (Mt 3,13s; así Gregorio Nacianceno, Agustín, seudo-Dionisio Areopagita, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Catecismo romano). Aquí, según la doctrina de estos teólogos, Cristo santificó el agua, aquí se manifestó la Santísima Trinidad, en cuyo nombre se realizó el bautismo. En tanto la vida de Cristo es modelo obligatorio para los cristianos,

el bautismo de Jesús pudo haber tenido una importancia y significación especiales en orden a la institución del bautismo.

c) Jn 3,22ss dice que Jesús mismo bautizó, lo cual provocó una disputa entre los discípulos de Juan y los discípulos de Jesús. Juan Duns Escoto, Gabriel Biel, Suárez y otros ven aquí la institución del bautismo por Cristo. Según Jn 4,2 sin embargo no bautizó el mismo Jesús, sino que hizo bautizar por medio de sus discípulos, y este bautismo fue tan sólo un bautismo de penitencia como el de Juan, y no el bautismo cristiano.

d) La mayor parte de los teólogos ven la institución del bautismo en el mandato de bautizar dentro del mandato misional después de la resurrección del Señor (Mt 28,19s). Así TERTULIANO (*De baptismo* 11: CChr I, 286): «nuestra muerte sólo pudo borrarse por la pasión del Señor, nuestra vida no se ha podido restaurar sin su resurrección.» Lo mismo enseñan Juan Crisóstomo, León Magno, Alejandro de Hales. Hay que preguntarse si el mandato del bautismo no supone la institución del bautismo como fundación de Cristo y hasta qué punto la formulación del mandato misional no es ya teología de la comunidad.

e) BUENAVENTURA compendia inteligentemente los diferentes momentos (*Sent.* IV, d 3, p 2, a 1, q 1): Cristo instituyó el bautismo *materialiter* en su propio bautismo por Juan, *formaliter* en el mandato de bautizar, *effective* por su muerte (y por la misión del Espíritu Santo), *finaliter* en la conversación de Nicodemo, donde muestra su necesidad. De forma similar enseña RICARDO DE MEDIAVILLA (*Sent.* IV, d 3, a 5, q 1): Cristo insinuó primeramente el bautismo (Mt 3,13; Jn 3,5), después lo instituyó (Jn 3,22; Lc 10,1) y finalmente lo ordenó (Jn 19,34; Mt 28,19). También la sagrada eucaristía y hasta cierto punto el primado de Pedro muestran estas tres etapas de desarrollo.

Capítulo segundo

EL SIGNO SENSIBLE DEL BAUTISMO

Lo que san Agustín consideró más materialmente, desde su punto de vista platónico, como «signo externo» y lo que con este nombre entró luego en la doctrina sacramental de la edad media, deben concebirse actualmente bajo una forma nueva desde una perspectiva histórico-salvífica-mistérica de estos ritos sagrados: debe considerarse y entenderse desde su *Sitz im Leben* la figura completa del rito del bautismo, no sólo *elementum et verbum*, para comprender las líneas básicas unitarias y profundas de la estructura del sacramento. Si se hace esto, entonces resulta claro todo lo que tiene que decir el bautismo como «rito de iniciación cristiana». En este caso la figura simbólica del sacramento debe considerarse al menos desde tres puntos de vista: 1.º Como realidad de figura unívoca con un determinado *Sitz im Leben;* 2.º Como realidad simbólica, que en cuanto liturgia quiere decir más y muchas veces algo diferente, de lo que descubre de por sí el signo exterior al observador actual; 3.º Como realidad cultual y jurídicamente establecida, que ha recibido su figura de la Iglesia. En cumplimiento del mandato misional la Iglesia ha recogido tanto en su dogma, como en su liturgia las diferentes formas de la conducta humana como adecuados portadores y mediadores de su predicación y de sus bienes salvíficos en todos los tiempos, con las características propias de cada tiempo. En este caso no se puede ni ignorar ni evitar que una figura que pudo ser muy adecuada en un momento determinado, ya sólo puede entenderse adecuadamente al cambiar las circunstancias más que a base de «ex-

plicaciones históricas» y por tanto, si se ofrecen formas más adecuadas, más ajustadas a la época, pueden y deben ser sustituidas por éstas. También los últimos símbolos humanos están en su profundidad única, vinculados a un área cultural, y debido a la mezcla y disolución de diferentes culturas están asimismo vinculadas al tiempo. En realidad sólo es permanente el histórico *Sitz im Leben*, que ha tenido el signo histórico en el momento de su institución por Cristo, y al que por tanto se ha aferrado la Iglesia en todo el despliegue de nuevas formas de la liturgia y de nuevas articulaciones de sus verdades de fe inmutables. Esta verdad de fe inmutable la encontramos expresada en la frase de san Pablo: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño de agua por la palabra (de vida)» (Ef 5, 25s). Conforme a la articulación conceptual de costumbre expondremos brevemente las cuestiones acerca del signo del bautismo bajo los temas de la materia del sacramento (§ 3) y de la forma del sacramento (§ 4).

§ 3. *La materia del sacramento*

F.J. DÖLGER, *Ichthys*, I-V, Friburgo de Brisgovia-Münster 1910-43; id.; *Sphragis*, Paderborn 1911. — P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala 1942. — J. DANIÉLOU, *Traversée de la mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, RSR 33 (1946) 402-430. — J. KÜRZINGER, *Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie*, en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, 954-973. — J.A.T. ROBINSON, *The Baptisme of John and the Qumran Community*, HThR 50 (1957) 175-191. — O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im NT*, «Revue de Qumran» 1 (1958) 213-234. — B. NEUNHEUSER, *De benedictione aquae baptismalis*, «ELit» 44 (1930) 194-207, 258-281, 369-412, 455-492. — E.J. LENGELING, *Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie*, Munich 1963. R. BÉRANDY, *La iniciación cristiana*, en *La Iglesia en oración* (dir. por A.G. MARTIMORT) Herder, Barcelona ²1967, p. 566-604. — *Ordo baptismi parvulorum* (15-5-1969), Typis pol. vat. 1971. — *Ordo initiationis christianae adultorum* (6-1-72), Typis pol. vat. 1972.

1. Antes de hablar de los «elementos», es conveniente exponer brevemente la etimología de la palabra «bautismo». Bautismo

(nombre) es el hecho, que abarca el bautizar (verbo) y el ser bautizado. Bautizar = sumergir (= *tunken* = *tingere)* se vierte sin embargo en latín la mayor parte de las veces por *mergere* (sumergir), que corresponde al griego βαπτίζειν; que no sólo alude a una «inmersión» (βάπτειν), por ejemplo en una tina, sino más bien un «sumergir», que corresponde a un «hundirse» (cf. hundirse el barco; hundirse en el lodo; el alma espiritual sumergida en las pasiones). Con esta significación primitiva se relaciona también el que «la muerte de Cristo» se designe como un «bautizarse» (Mc 10,38; Lc 12,50). Al «hundimiento» siempre va ligado en el plano sacramental un nuevo comienzo, una «nueva creación», que igualmente se designa con la palabra «bautizar». Así el Señor resucitado dice a sus discípulos: «pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días» (Act 1,5). En el área helenística esta palabra «bautizar» apenas tiene referencia alguna a las primeras «abluciones», salvo que éstas tienen también «un sentido de misterio» en cuanto abluciones cultuales (bautismo de los mandeos). Como se verá más tarde «ya en la Escritura se puede comprobar en la idea del bautismo la existencia de relaciones con los misterios — que se aceptan por causa de la predicación —. No obstante, resulta insostenible la designación del bautismo como «misterio sincretístico» (A. Oepke, en ThW 1 [1933] 527-544, especialmente 541ss). En la configuración de este rito dentro de la teología mistérica actúa más bien la riqueza del misterio de este «rito de iniciación».

2. Esto resulta asimismo claro en las *grandes figuras del Antiguo Testamento* que encontramos en la Escritura y en la tradición más antigua. En 1Cor 10,1-2 Pablo remite al misterio original de la historia de la formación del pueblo veterotestamentario, al Éxodo, en el que Dios eligió, guió y santificó a su pueblo. «Nuestros padres estuvieron todos bajo la nube (Éx 13,21); todos atravesaron el mar (Éx 14,22), y todos en la nube y en el mar fueron bautizados en Moisés (fundador del Antiguo Testamento).» Todavía penetra más profundamente en el misterio de la culpa y de la gracia, de la muerte y de la vida, del no ser y del ser la referencia de 1Pe 3,20s al bautismo: «mientras en los días de Noé se

preparaba el arca, en la que pocos, o sea, ocho personas se salvaron a través del agua. Con ella se simboliza el bautismo, que ahora os salva, el cual no consiste en quitar una impureza corporal, sino en pedir a Dios una conciencia buena; y todo, por la resurrección de Jesucristo...» El diluvio y el arca de Noé como giro historicosalvífico en la historia de la humanidad — al igual que el éxodo en la historia de Israel — son por consiguiente los grandes anticipos del bautismo. En la primera bendición del agua del bautismo se dice: «Omnipotente, eterno Dios... en las aguas del diluvio has prefigurado nuestro bautismo, pues destruye al hombre antiguo, para despertarlo a una nueva vida.» TERTULIANO se refiere ya, pensando en forma más objetiva, al Espíritu sobre las aguas la mañana de la creación (Gén 1,2), a la purificación de Naamán el leproso en el Jordán (4Re 5,14) y a la curación del paralítico en el pozo de Betsaida (Jn 5,2s: *De baptismo* c. 4 y c. 9; CChr I 279s, 283s; Cf. JUAN DAMASCENO *(De fide orth.* IV 9: PG 94, 1117-1126), que menciona ocho bautismos diferentes [1124, A,B,C,-1125 A]).

3. Como el bautismo de penitencia, tal como lo administraba Juan, y como Cristo mismo lo recibió y lo hizo administrar por sus apóstoles, es el prototipo obligatorio del hecho externo del bautismo ordenado por Cristo, se debe considerar como materia remota, como elemento de este sacramento, el agua pura, natural. La *Didakhe* (c. 7) exige por ello «agua viva» (agua de la fuente) u otra. TERTULIANO *(De baptismo* 4; CChr I 280) dice a este respecto: «nada importa que alguien se lave en el mar o en una laguna, en un río o en una fuente, en un lago o en un estanque... toda agua pide, en virtud de la antigua prerrogativa de su origen (como lluvia del cielo), el efecto misterioso, de santificar por la invocación de Dios.» Las razones de conveniencia aducidas por los santos padres y los escolásticos en favor del agua como materia remota del bautismo no tienen en realidad ninguna fuerza demostrativa, pero sirven para entender la cosa. Se dice: el agua es el elemento básico de toda vida, el agua purifica y es transparente a la luz y da la posibilidad de abarcar totalmente un objeto o de penetrarlo. Ya TERTULIANO *(De baptismo* 1: CChr I 277) dice en este contexto que los cristianos son pececitos, así como Cristo, conforme al

acróstico (ICHTHYS = Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador: I. Χριστός, θεοῦ υἱὸς σωτήρ) se llama pez. El elemento vital de estos *pececitos* es Cristo; viven en el agua del bautismo (TERTULIANO) y han sido salvados del mar de la maldad (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA): Cristo es el ἰχθὺς ζῶντων («pez de los vivientes»), el origen y razón de la nueva «vida eterna» (Cf. F.J. DÖLGER, *Ichthys* I-V, Friburgo de Brisgovia - Münster 1910-1943; RAC 7 (1969) 1015-1097, especialmente 1024-1038, 1043-1048, 1057ss, 1085-1095).

El agua fue rechazada como elemento del bautismo por el gnóstico Cayo (TERTULIANO, *De baptismo* 18: CChr I 277), por los cátaros y valdenses fundados en razones maniqueas, y también por los cuáqueros como costumbre judía. Los gnósticos conocieron un bautismo de aceite, los cátaros y jacobitas un bautismo de fuego. La Iglesia rechazó expresamente estas dos formas de bautismo. En 1241 Gregorio IX exigió a los obispos noruegos que los niños que habían sido bautizados con cerveza fueran nuevamente bautizados con agua (D 447-DS 829). Lutero consideró como materia adecuada para el bautismo todo lo que servía para el baño, y Calvino interpretó Jn 3,5 metafóricamente. Sobre este punto declaró el concilio de Trento: «el que diga que para el bautismo no es necesario el agua real y natural, y quien... desvirtúe Jn 3,5 como una interpretación figurada sea anatema» (D 858-DS1615, NR 533; Cf. CIC can. 737).

Desde los tiempos más primitivos (el testimonio más antiguo de Occidente se encuentra en TERTULIANO, *De baptismo* 3-5; 8; CChr I 278-282; 283s) la Iglesia emplea en el bautismo solemne agua bautismal bendita. AMBROSIO (*De myst.* c. 3) expone ampliamente la presencia y actuación de Dios en el agua del bautismo y por medio de numerosas figuras bíblicas muestra cómo el baño del bautismo se ha convertido en un baño de salvación gracias a la cruz de Cristo. Hasta nuestros tiempos la consagración del agua del bautismo ha tenido lugar sobre todo en las vísperas de pascua y de pentecostés, y fundamentalmente consistió en exorcismos purificadores y una epiclesis consecratoria del Logos o del Pneuma, unida a la inmersión del cirio pascual (desde finales del primer milenio) y la mezcla del crisma y del óleo de los catecúmenos. El nuevo rito del bautismo de los niños elaborado en virtud

En la *Constitución sobre la liturgia* (art. 70) del Vaticano II conoce dos fórmulas consecratorias (en la *editio tipyca latina* 3, en el texto alemán 4) para la bendición del agua del bautismo, que, como subraya expresamente, puede ser agua «corriente». Estas fórmulas de consagración sólo contienen preces de consagración, si bien en cuanto tales expresan el carácter de epiclesis (en conexión con las fórmulas de la Iglesia oriental). Con el agua consagrada en la noche de Pascua sólo se bautiza en el tiempo pascual. Durante el resto del tiempo litúrgico del año se efectúa la bendición del agua bautismal en la misma celebración del bautismo.

4. La *materia próxima* es la acción misma de bautizar, que consiste en *derramar el agua (infusio* = cf. *Did.* 7,3) o en la *inmersión* del neófito en el agua o en la *aspersión* con agua (cf. CIC can. 758). En favor de la mera *infusio* hablan los relatos de los Hechos de los apóstoles 2,41; 16,33; *Did.* 7; la práctica del bautismo de los enfermos. En Palestina y en el área cultural griega parece que desde el siglo III se propagó el bautismo por inmersión (cf. Rom 6). El bautismo por infusión se aplicó cada vez más en Occidente desde el siglo XIII. Sobre todo a partir del siglo IV al VII se encuentran en Oriente y Occidente baptisterios, pilas bautismales construidas en forma de cruz, para el paso y la inmersión del neófito (cf. LThK 1 [1957] 1232).

5. El solemne rito litúrgico del bautismo contenía hasta el nuevo rito del 15.5.1969 (AAS 61 [1969] 548) un gran número de ceremonias, que procedían del tiempo de preparación para el bautismo, el llamado catecumenado de la Iglesia primitiva: *signatio* (señalar la frente del que ha de bautizarse con el signo de la cruz cfr. Ez 9,4; Ap 7,2s) imposición de manos, *exsufflatio*, imposición de la sal, una serie de exorcismos, *redditio symboli (et orationis dominicae)*, fórmulas de abjuración, promesas del bautismo, unción con el óleo de los catecúmenos y después del bautismo con crisma, ofrecimiento del vestido bautismal y del cirio bautismal.

Pero actualmente el nuevo rito bautismal prescinde de la imposición de manos, de la *exsufflatio* y de la imposición de la sal, y prescribe tan sólo una unción postbaptismal con el crisma.

Concede para las diferentes regiones de la Iglesia mayor libertad de aplicación con vistas a cada uno de los ritos (por ejemplo rito *effata* como conclusión) y permite en el bautismo de adultos en los países de misiones un experimento general con ritos tribales. El rito resulta mucho más plástico y sensible; un servicio de la palabra de Dios conduce a la administración del sacramento. Al servicio de la palabra de Dios precede en el bautismo de los niños un corto saludo y una conversación con los padres, y a la administración del sacramento sigue también la bendición final de los padres.

El bautismo de los niños y el bautismo de los adultos se diferencian claramente en el rito. Las preguntas y exhortaciones se dirigen en el bautismo de los niños a los padres, a los padrinos y a la comunidad — no como antes al neófito —, por lo que (en las celebraciones bautismales dentro del marco del culto divino de los domingos) resulta posible a partir del bautismo una labor pastoral más intensa en la comunidad. Todo esto por otra parte sirve para renovar la conciencia comunitaria, la vivencia de Iglesia por cada individuo así como una comprensión más profunda de la gracia de Cristo en el ámbito de la comunidad.

6. Tuvo especial importancia, confirmada en primer lugar por TERTULIANO (1. *Apol.* 3; CChr I 92) y por HIPÓLITO *(Organización de la iglesia* 21,19: Dix 37s), y repetidamente mencionada desde el tiempo del papa Inocencio I († 417), la *unción* (originalmente de toda la persona) con aceite de oliva. Su sentido teológico es «hacer cristiano» al neófito, darle participación en el sacerdocio de Cristo, que es el Ungido (cf. 1Pe 2,9: sacerdocio real). En la edad media la unción recibió (según informan ya Ivo de Chartres y Hugo de san Víctor) una interpretación ascética en cuanto unción para ser soldado de Cristo. El Oriente conoce igualmente desde el siglo II una *unción* (χρῖσμα; cf. ORÍGENES, en el *Lev.* hom. 8,11: PG 12,508), que ha de conducir a la «consumación» (τελείωσις; cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA en Joel 32: PG 71,373; DIONISIO DE ALEJANDRÍA *In Jn* 7: PG 74,49; CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.* 3,1; *Flor. Patr.* VII 88), que por consiguiente debe entenderse como la «unción de confirmación» (cf. Lc 4,17-21, donde Cristo en Nazaret se aplica a sí mismo Is 61,1 — la unción con el espíritu del

Mesías —, y Hechos 1,5: bautismo con el Espíritu Santo). Efrén el sirio cantó la unción del óleo *(Hymn.* 25-28: ed. Lamy II 786-806): el aceite es la referencia al «bautismo con el Espíritu Santo y el fuego» (cf. Mt 3,11). Según estas ideas, sólo cuando el bautismo y la confirmación aparecen juntos se da la totalidad de la «iniciación». En el antiguo rito del bautismo, que se configuró en la edad media, aparecían yuxtapuestas la unción con el óleo de los catecúmenos (aceite de oliva) que se daba antes del bautismo y la unción con el crisma (aceite de oliva y bálsamo, consagrado por el obispo) después del bautismo de agua. El nuevo rito del bautismo de los niños deja a las conferencias episcopales la decisión acerca de la conservación o renuncia a la unción prebautismal; en la edición alemana todavía se cita, pero sólo como posibilidad.

§ 4. *La forma del bautismo (fórmula bautismal)*

A. LANDGRAF III 2,47-86 *(baptizo te).* — FR. GILLMANN, *Taufe «im Namen Jesu» oder «im Namen Christi»?,* Maguncia 1913. — I.C. WHITAKER, *Documents of the Baptismal Liturgy,* Londres 1960. — FR. MUSSNER, *Biblische Theologie des Tauf- und Missionsbefehls in Mt. 28,18-20* en *Taufe und Firmung,* Ratisbona 1971, 179-190. J. PASCHER, *La evolución de las formas sacramentales,* Taurus, Madrid 1961.

1. La forma del bautismo debe expresar: 1.° La *acción bautismal* («yo te bautizo») y 2.° conforme al mandato de bautizar de Cristo, la *invocación de la Santísima Trinidad* (Mt 28,19). Testimonian esto ya la *Didakhe,* Tertuliano, Cipriano y Ambrosio. La fórmula trinitaria es exigida sobre todo por el concilio de Arles del año 314 (D 53-DS 123), por los papas Inocencio I (D 97-DS 214), Pelagio I el año 560 (D 229-DS 445), Gregorio I, el año 600 (D 249-DS 478), Benedicto XII (D 542-DS 1016), Eugenio IV (D 696-DS 1314) así como por el concilio Lateranense IV en el año 1215 (D 430-DS 802) y por el Tridentino (D 860; DS 1617). Desde el siglo V hasta el XII se encuentran numerosos ejemplos *(Didascalia apostolica;* constitución eclesiástica de Egipto; AMBROSIO, *De sacramentis* (II 7,20); *De mysteriis* (V 28); *Sacramentarium Gelasianum;* HUGO DE SAN VÍCTOR), que sólo mencionan la profesión

de fe en la Trinidad, pero no expresan con palabras la acción de bautizar: el neófito profesa su fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y es inmerso en el agua en cada una de estas profesiones; el «yo te bautizo» no se dice expresamente, sino sólo se hace. Alejandro VIII condenó sin embargo en 1690 explícitamente la afirmación del jansenista F. Farvacques, de que el *ego te baptizo* no pertenecía a la fórmula del bautismo (D. 1317-DS 2327). El concilio de Trento *(Cat. Rom.* pars 2, c 2, q 14) subraya que hay que efectuar, de acuerdo con la costumbre de la Iglesia oriental, la aspersión única o triple del agua.

2. La Escritura habla muchas veces de un bautismo «en el nombre de Jesús» (Gál, 27: εἰς Χριστόν; Acta 2,38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι 'I. Χρ. Act 8,16; 18,5: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου 'I; Act 10,48; ἐν τῷ ὀνόματι 'I. Χρ.). Muchos escolásticos y canonistas consideraron como válida la forma del bautismo «te bautizo en el nombre de Cristo», una vez que AMBROSIO explicó que con Cristo se incluían también al Padre, que ungió a Cristo y al Espíritu, con el que Cristo fue ungido *(De Spiritu Sancto* I, c 3, n. 42: PL 16,713s; CSEL 79,31s). Los grandes teólogos (Tomás de Aquino, Alberto Magno, Alejandro de Hales, Buenaventura, Duns Escoto, Toledo) consideraron el bautismo «en el nombre de Jesús» como un mero privilegio de los apóstoles. Desde el Tridentino (Domingo Soto, Belarmino, Suárez) se interpreta la fórmula «bautismo en el nombre de Jesús» como «bautismo por encargo de Jesús», de acuerdo con la forma mandada por él. Según el testimonio de la *Didakhe* (c 7) y de TERTULIANO (*De baptismo* 13: CChr I 288s) el bautismo con la fórmula trinitaria es ya costumbre del siglo II. Sin embargo el papa Nicolás I († 867) en un escrito privado dirigido a los búlgaros con motivo de las palabras de la Escritura, menciona la validez de ambas fórmulas, y el catecismo romano (pars 2, c 2, q 11 y 12) se expresa con prudencia. En la actualidad la fórmula trinitaria está obligatoriamente prescrita para la validez del bautismo (D 860-DS 1617: cf. supra, número 1).

3. Por tanto es válida la *fórmula:* «N.N., *ego te baptizo in nomine patris...*»; «N.N., yo te bautizo en el nombre del Padre...»

También la fórmula griega: Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός..., «es bautizado el siervo de Dios en el nombre del Padre...», fue explícitamente declarada como válida en 1894, al igual que la fórmula eslava: «*Ja te krstim*...», porque el *krsti* no sólo significa «cristianizar», sino también en realidad «bautizar». La fórmula inglesa «*I christen*» no ha obtenido la autorización de la Iglesia, pues estas palabras originalmente sólo tenían el sentido de «cristianizar», pero no de «bautizar».

4. Una *mentalidad más jurídica,* a la que interesa lo absolutamente necesario para la validez del sacramento, se aferrará a que es totalmente imprescindible para el sacramento del bautismo tanto el derramar agua pura como el expresar de forma clara el acto bautismal con la fórmula de bautismo establecida en el mandato misional de Cristo. Partiendo de una mentalidad más imbuida de la teología mistérica, que considera el sacramento como el gran rito de iniciación en el marco de la Iglesia viva, realizará consciente y seriamente todas las oraciones y acciones litúrgicas del «bautismo solemne» que expresan con claridad el hecho del bautismo como función de la comunidad cristiana o de la Iglesia peregrinante (como dar el nombre, señalar al neófito con el signo de la cruz de Cristo, la imposición de manos como signo de la toma de posesión y la oración de súplica, la consagración del agua y la unción con el crisma, incluso el ofrecimiento del vestido bautismal y del cirio encendido como signo del sentido escatológico de la nueva existencia cristiana, así como la oración final, para que Dios abra cada vez más el espíritu y el sentido del nuevo bautizado a las palabras y a la gracia de Dios [oración del *Effata*]), y se gozará de la riqueza de las ceremonias, que señalan la riqueza de los efectos del sacramento (cf. *Cat. Rom.* pars 2, c 2, q 45)

Capítulo tercero

SIGNIFICACIÓN Y EFECTOS DEL BAUTISMO

Un sacramento es signo, medio y acontecer histórico de nuestra salvación. Por ello es de especial importancia poner en claro cómo y qué realiza el sacramento para nuestra salvación. Debemos buscar aquí en primer lugar (§ 5) los principios de esta cuestión, para después (§ 6) discutir los efectos curativos y (§ 7) santificadores para el sujeto, y finalmente (§ 8) la importancia del sacramento para la Iglesia.

§ 5. *Fundamentos y principios de la sagrada Escritura para la explicación del sentido y efectos del sacramento*

R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* Munich 1950. — VtB: Bautismo, p. 117-120. — H. SCHWARZMANN, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6,* Heidelberg 1950. — O. KUSS, *Zur vorpaulinischen Tauflehre im NT,* ThGL 41 (1951) 289-309. — Id., *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im NT,* ibid. 42 (1952) 401-425. — V. WARNACH, *Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6,* ALW 3 (1954) 284-366. — E. STOMMEL, *«Begraben mit Christus» (Röm 6,4) und der Taufritus,* RQ 49 (1954) 1-20. — Id., *«Das Abbild seines Todes» (Rom 6,5) und der Taufritus,* ibid. 50 (1955) 1-21. — H. SCHLIER, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes,* en *Die Zeit der Kirche,* Friburgo de Brisgovia [4]1966, 47-56. — G. WAGNER, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1-11,* Zurich 1962. — K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe,* ThEx NF 4 (Munich 1947), ThSt 14 (Zurich 1943). — J. SCHNEIDER, *Die Taufe und Gemeinde im NT,* Kassel 1955. — H. SCHLIER, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe,* ThLZ 72 (1947) 321-336. — M. BARTH, *Die Taufe - ein Sakrament?,* Zurich 1951. —

G. DELLING, *Die Taufe im NT*, Berlín 1963. — R.E.O. WHITE, *The Biblical Doctrine of Initiation*, Londres 1955. — K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im NT und in der alten Kirche*, ThEx 86 (1961). — J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Gottinga 1958. — G. DELLING, *Zur Taufe von «Häusern» im Urchristentum*, NovT 7 (1964-65) 285-311. — J.A. DIDIER, *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition*, París 1967. — H. HUBERT, *Der Streit um die Kindertaufe* (Dis. Munich 1970). — K. REINHARDT, *Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht*, TThZ 79 (1970) 193-207. — H. KRAFT, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche*, Berlín ²1969. — W. KASPER (dir.), *Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen*, Maguncia 1971. — D. BOUREAU, *El futuro del bautismo*, Herder, Barcelona 1973.

1. En forma sencilla el *sermón pronunciado por san Pedro el día de Pentecostés* expresa los tres elementos constitutivos del efecto del bautismo, al responder el apóstol a la pregunta de los fieles: «¿qué tendríamos que hacer?»: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo, para la remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38; 2,40 = libraos de esta generación torcida). En forma similar escribe Pablo: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño de agua por la palabra (de la vida)» (Ef 5,25s). En estos textos resulta claro que el sentido auténtico es la incorporación a la Iglesia; el camino para ello son la purificación o perdón de los pecados y la santificación como participación de la gracia del Espíritu mediante el sacramento. Conforme a esto hay que considerar los efectos del bautismo *eclesiológica, soteriológica* o *cristológicamente* y en el plano de la *teología mistérica.*

2. Que estos tres efectos están relacionados entre sí como único efecto básico del rito de iniciación, resulta especialmente claro en san Juan y san Pablo, al determinar de forma más concreta el efecto del bautismo como «nacimiento de Dios» (Jn 1,13; 1Jn 3,8s), como «nacimiento de arriba» (Jn 3,7), como «nacimiento del agua y del Espíritu Santo» (Jn 3,5). Nicodemo entendió esta doctrina de Jesús como doctrina acerca de un «segundo nacimiento» en relación con el primer nacimiento, natural, de manera que la Vulgata

traduce también el término «nacimiento de arriba» (Jn 3,7: ἄνωθεν) con «renacer» *(renatus)*, al igual que Pedro habla en 1Pe 1,3.23 de una «regeneración» (ἀναγεννήσας) y «renacimiento» (ἀναγεγεννημένοι). Pablo considera (Tit 3,5) que la salvación está garantizada por el «baño regenerador y renovador del Espíritu Santo» (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου). Este nacimiento del Espíritu convierte al hombre en «hijo de Dios» (Rom 8,16; Gál 4,5ss), constituye una nueva creación (Gál 6,15; 2Cor 5,17: καινὴ κτίσις) del mismo Dios. El sentido de esta nueva creación o nuevo nacimiento es «sobrenatural»; es producido por el don del Espíritu Santo, por el que llamamos a Dios nuestro Padre, es decir nos hacemos «hijos de Dios» (Gál 4,6; Rom 8,15s; Act 2,38). Justamente este simbolismo del renacimiento es característico del sentido del «rito de iniciación».

3. Pablo recibe la doctrina acerca del bautismo en primer lugar de la comunidad primitiva, tal como él la vivió por otra parte en la tradición apostólica. Partiendo, sin embargo, de su pensamiento teológico presenta una nueva interpretación del hecho del bautismo. El efecto del bautismo se explica a partir de «la muerte y resurrección de Cristo». O. CULLMANN *(Die Tauflehre des NT*, 1948) ve con razón a Rom 6,2-12 en la línea de Mc 20,38 y Lc 12,50, donde Cristo caracteriza su pasión como un «bautismo». Cierto que Cullmann no tiene razón cuando considera que la muerte y resurrección de Cristo son un «bautismo general», del que los bautismos particulares son sólo una participación. Pablo, para esta su nueva interpretación de los efectos del bautismo, emplea sobre todo expresiones procedentes de la doctrina de los misterios, sin incorporar no obstante al cristianismo el rasgo mágico de estas doctrinas. Las afirmaciones más importantes en relación con la idea paulina del bautismo son las siguientes:

a) Gál 3,27: «Todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo.» Que este indicativo no ha de entenderse en sentido mágico, lo muestran los lugares paralelos que exponen el imperativo: «revestíos del Señor Jesucristo» (Rom 13,14). Cristo es «el hombre nuevo», Adán «el hombre viejo» (cf. Rom

5,12-21). Os habéis despojado del hombre viejo y os habéis revestido del hombre nuevo (cf. Col 3,9s). Debéis despojaros del hombre viejo y revestiros del hombre nuevo, que ha sido creado según Dios, en verdadera justicia y santidad (Ef 4,22ss). Pablo caracteriza aquí al hombre viejo (cf. R. BULTMANN, *Der Alte und der Neue Mensch in der Theologie des Paulus* [Libelli XCVIII], Darmstadt 1964), que practica todavía una conducta pagana, por tanto: camina por el sendero de la perdición en sus placeres engañosos (Gál 4,22; cf. 25-29). Como «obras de la carne» (Gál 5,19-21), como «obras infructuosas de las tinieblas» (Ef 5,10) se mencionan: la impureza, la impudicia, las pasiones, los malos deseos, la avaricia, la ira, la irritación, la maldad, el vicio, las conversaciones deshonestas, la mentira, la hechicería, la embriaguez, la lujuria. La exigencia que se presenta al hombre nuevo y su característica es: renovarse en el espíritu y en los sentimientos (Ef 4,23; cf. 4,24-5,18), como hijos de la luz producir el fruto de la luz (Ef 5,9) o del Espíritu (Gál 5,22), que es: amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza, misericordia, bondad y humildad (Col 3,12-17). En resumen dice Pablo: «Todo lo que hagáis de palabra o de obra, hacedlo en nombre del Señor Jesús dando gracias a Dios Padre por medio de él» (Col 3,17).

b) El texto más importante en relación con la idea paulina acerca del bautismo es Rom 6,3-11: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos sumergidos por el bautismo en Cristo Jesús, fue en su muerte donde fuimos sumergidos? Pues por medio del bautismo fuimos juntamente con él sepultados en su muerte, para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva. Porque, si estamos injertados en él, por muerte semejante a la suya, también lo estaremos en su resurrección. Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más. Pues el que una vez murió, ha quedado definitivamente liberado del pecado. Por lo tanto, si hemos muerto con Cristo, tenemos fe de que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere

más: la muerte ya no tiene dominio sobre él. Porque en cuanto a que murió, para el pecado murió de una vez para siempre; pero en cuanto a que vive, vive para Dios. Así también vosotros consideraos, de una parte, [que estáis] muertos al pecado; y de otra, vivos para Dios en Cristo Jesús.» Una similar teología sobre el bautismo contiene Col 2,11-15: «En el cual también fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha a mano por despojo del cuerpo carnal, sino por la circuncisión de Cristo, sepultados juntamente con él en el bautismo, y por cuya acción fuisteis con él resucitados por medio de la fe en la acción de Dios que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros que estabais muertos en vuestros pecados y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó juntamente con él, perdonándonos todas las faltas, anulando la nota de nuestra deuda escrita en las ordenanzas, la cual era desfavorable a nosotros; y la arrancó de allí, clavándola en la cruz. Habiendo despojado a los principados y potestades, los exhibió en público espectáculo, incorporándolos a su cortejo triunfal.» Igualmente escribe Pablo en Ef 5,25ss: «Maridos, amad a vuestras esposas, como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño de agua por la palabra, para presentársela a sí mismo toda gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa parecida, sino, por el contrario, santa e inmaculada.» El hacerse cristiano acontece constantemente por la «configuración con la muerte de Cristo» (Flp 3,10: συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ).

4. Para entender la doctrina paulina del bautismo se sometió a escrupuloso análisis Rom 6,2-11 sobre todo a partir de la doctrina de los misterios de O. Casel. Las diversas maneras de traducir el versículo 4 evidenciaron con claridad la contraposición de las opiniones. R. Schnackenburg así como E. Stommel y otros han reproducido el sentido de esta frase (soteriológicamente) con las palabras: «hemos sido sepultados con él, y concretamente por el bautismo en la muerte» (es decir por el bautismo de muerte de Jesús, el bautismo que fue su propia muerte: Mc 10,38; Lc 12,50). Esta traducción dice que el efecto del bautismo es la aplicación de la gracia de la redención merecida en la muerte de Cristo. En

contra de esto, la escuela de Laach, O. Casel, V. Warnach, y también O. Kuss tradujeron el sentido de esta frase con las palabras: «Hemos sido por tanto consepultados con él en la muerte, y concretamente por el bautismo.» Esta traducción dice que el efecto del bautismo es una asimilación con Cristo, que ha muerto y resucitado para nosotros. Esta asimilación es a la vez un don y una tarea, un indicativo y un imperativo. Esta interpretación del texto desde el punto de vista de la «teología de los misterios» podría corresponder mejor al sentido del pasaje (especialmente si lo contemplamos junto con los demás textos arriba citados), aun cuando filológicamente, de acuerdo con el contexto, la primera traducción parece «más literal». El asentimiento a esta traducción de la teología de los misterios no quiere decir que por ello se tenga que aceptar también la doctrina de Casel acerca de la «presencia de los misterios», que es una interpretación filosófica. Lo decisivo es más bien que Pablo considera el efecto del bautismo no como un efecto material, sino como una nueva relación personal del bautizado con el Cristo viviente como cabeza de la Iglesia (y por tanto como cabeza de cada uno de los miembros de esta Iglesia). En este sentido parece que se aproxima más a la realidad bíblica la interpretación de la teología de los misterios, a la que alude también el Tridentino en el decreto de la justificación (D 796-DS 1524). (Por lo demás el teólogo dogmático aceptará agradecido lo que el exégeta O. Kuss dice respecto de este pasaje: «el que se esfuerza por un sistema lo más coherente posible, ...al insertar elementos paulinos en un sistema todavía más amplio, no podrá prescindir hasta cierto punto de una serie de nuevos conceptos; recordemos por ejemplo conceptos tan importantes para la explicación eclesiástica del acervo de la fe contenido en el Nuevo Testamento como sacramento, naturaleza, persona, unión hipostática, transustanciación, y otros, sin los cuales precisamente hoy no se puede captar exactamente lo que según la doctrina de la Iglesia encierra para nosotros el Nuevo Testamento, aun cuando estos conceptos no sean neotestamentarios y haya existido indudablemente una época en la que el evangelio se pudo orientar completa y suficientemente sin estos conceptos.» [Cf. O. Kuss, *Carta a los Romanos*, RNT 6 (1976)]. Tam-

bién la idea del bautismo como «rito de iniciación» en el sentido de la historia de las religiones se puede considerar como un nuevo «concepto». Pero garantiza de manera especial que el efecto del bautismo no se entienda en forma individualista a partir de cada uno, sino del conjunto de la Iglesia y por tanto de su cabeza, de Cristo.

5. La importancia de esta idea se ve en la discusión acerca de la «crisis del bautismo», que se inició en la teología evangélica desde que apareció la obra de K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (ThEx NF 4 [1947]). K. Barth creía que de acuerdo con los datos bíblicos sólo podía bautizarse el creyente consciente (por tanto sólo el catecúmeno adulto). En forma similar enseñaba Leenhardt. J. SCHNEIDER *(Die Taufe und Gemeinde im NT*, Kassel 1955) rechazaba como inválido el bautismo que no estuviera acompañado de la fe consciente del neófito. Por el contrario A. Oepke, J. Jeremias, O. Cullmann mostraron, en parte en virtud de paralelismos de la historia de la religión, en parte (J. Jeremias) por el concepto *oikos* del Nuevo Testamento (Act 11,14; 16,15-33; 18,8; 1Cor 1,16) que los niños se bautizaban junto con toda la familia. Por lo menos ya a partir de los años 60 a 70 no parece excluido el bautismo de los niños en la Iglesia (la réplica por parte de K. ALAND contra J. Jeremias [*Die Säuglingstaufe im NT und in der alten Kirche,* ThEx 86, 1961] no fue convincente). Sólo si el bautismo como rito de iniciación se entiende a partir de la Iglesia como totalidad y de su cabeza Cristo, se puede defender el bautismo de los niños en sentido propiamente dicho. Este bautismo presupone un efecto y una validez objetiva del sacramento, que no es producido por la fe del que se bautiza, pero que tampoco es un efecto mágico en sí, sino que más bien puede y debe entenderse a partir del orden sociológico existente entre la Iglesia, Cristo y el que se bautiza. Es difícil establecer en qué medida era para Pablo el *hecho litúrgico* del bautismo en la inmersión y salida del agua punto de partida, para incorporar a su doctrina del bautismo de Rom 6 el *hecho histórico* del enterramiento y resurrección de Cristo, el *hecho ético-sobrenatural* del paso de la vida pecadora a la nueva vida sin pe-

cado en Cristo y el *hecho escatológico* de la muerte y resurrección de nuestro cuerpo. Incluso sin este arranque litúrgico se pueden entender todas las demás expresiones de san Pablo en el orden de la teología de los misterios.

§ 6. *Los efectos curativos del sacramento*
Purificación del pecado

Para entender correctamente el efecto del bautismo como un todo y cada uno de los efectos en su conexión íntima, es necesario partir en primer lugar del modelo del «rito de iniciación» expuesto al principio. En el bautismo se inicia la justificación del hombre por Dios, que describe ya el concilio de Trento: «es el paso del estado en el que el hombre nació como hijo del primer Adán, al estado de gracia y a la aceptación de la filiación divina (Rom 8,15) por el segundo Adán, Jesucristo, nuestro salvador. Esta transición, según la predicación del Evangelio, no es posible sin el baño de la regeneración (Tit 3,5) o el deseo de él, conforme a las palabras de la Escritura: "Quien no nace de agua y de espíritu, no puede entrar en el reino de Dios" (Jn 3,5)» (D 796 - DS 1524, NR 794). Todo lo que la doctrina de la justificación ha expresado respecto de este acto histórico-salvífico fundamental en el hombre (cf. CTD v, cap. 6), tiene su fundamento sacramental en el hecho del bautismo.

Si queremos analizar exactamente este hecho, podemos considerarlo en primer lugar como efecto para el hombre, como «purificación del pecado» (§ 6), después como acción por parte de Dios, como «santificación por el Dios trino» (§ 7), y finalmente hay que pensar en su «efecto de formación de la Iglesia» (§ 8) en atención al significado de la capacidad de signo del sacramento, que tiene validez, aun cuando los efectos sobrenaturales de justificación no tengan lugar debido a la culpa humana. Para terminar, hay que comprender en forma más concreta este efecto de formación de la Iglesia desde su contenido interno, como participación del sacerdocio de Cristo.

1. La Iglesia enseña: «Por el bautismo se perdonan todos los pecados, el pecado original y todos los pecados personales que el hombre ha cometido hasta su bautismo.» Debido a esto el bautismo cristiano es la plenitud del bautismo de Juan, que fue bautismo de penitencia con vistas al Mesías.

a) Ya Ez 36,25-27 (cf. supra § 2,2); Act 2,38; 22,16 hablan de un «bautismo para el perdón de los pecados». Que el perdón es completo, lo muestra claramente Rom 8,1: «Así pues, ahora ya no pesa ninguna condena sobre quienes están en Cristo Jesús.» (cf. Ef 5,27: la Iglesia sin mancha ni arrugas... santa e inmaculada).

b) La doctrina aparece clara en la tradición. Así escribe TERTULIANO: «Exempto scilicet reatu eximitur et poena» *(De baptismo* 5,6: CChr I 282). En forma similar JERONIMO, *Ep* 33,2 (PL 30,242). Nadie siguió a AMBROSIO con su doctrina especial de que por el bautismo se perdonaban los pecados personales, y por el lavatorio posterior de los pies también el pecado original *(haereditaria peccata) (De myst.* c 6, n 32: PL 16,398; CSEL 73,102). San AGUSTÍN dice a este respecto *(De symbolo ad cat.* c 10, n 10: PL 40,659): «Omnia prorsus delicta delet sanctum baptisma, et originalia et propria: dicta, facta, cogitata, cognita, incognita, omnia dimittuntur... ut sint (infantes) liberi per Christum liberati.» Esta misma doctrina se encuentra en todas las profesiones de fe, tanto en el *Apostolicum* (D 9; DS 41: «creo en el único bautismo de penitencia para el perdón de los pecados»), en el Niceno-Constantinopolitano (D 86; DS 150), en la profesión de fe que Inocencio III exigió a los valdenses en 1208 (D 424 - DS 794), y en el *Decretum pro Armeniis* (D 696 - DS 1314).

c) Esta verdad sólo fue negada por aquellos que no hicieron una clara distinción entre el pecado y las consecuencias del pecado, entre la tentación al pecado y el hecho del pecado; así el origenista Proclo (cf. Epifanio, *Haer.* c 64 n 42-47: PG 41,1136-1150), contra el que se volvió especialmente Metodio, los mesilianos, que sólo esperaban el perdón de los pecados por la continua oración (por el contrario TEODORETO: *Haer. fab. comp.* IV, c 11; PG 83,429) y en especial los reformadores Lutero y Calvino, que sólo aceptaban una «no imputación del pecado», pero

no una extinción del mismo. A los padres del concilio de Trento se les presentó la doctrina de Lutero acerca del bautismo con las siguientes palabras: «En la Iglesia romana no había un bautismo verdadero; el auténtico bautismo sólo es la penitencia; el bautismo de agua no se exige para la justificación, dado que es un mero signo externo; lo decisivo es más bien la fe en el perdón de los pecados; por ello el bautismo de Juan y el de Cristo son del mismo valor; hay que renunciar al bautismo de los niños o bien habría que bautizar a los niños más tarde» (*Conc. Trid.* v [Friburgo de Brisgovia 1911] n.º 323, p. 836-838). Frente a esto el concilio de Trento declaraba (D 792 - DS 1515): «Si alguien dice que por la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que se confiere en el bautismo, no se remite el reato del pecado original, o también si afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa, sea anatema.» Cuando aquí se habla del «perdón del pecado», no se trata del hecho intramundano del pecado, que pasa como acontecimiento histórico, sino que se trata más bien de la culpa, que permanece ante Dios y ante la propia conciencia, si no se borra mediante la acción creadora de Dios.

2. Por el bautismo se borran también *todas las penas del pecado*. Por eso al que se bautiza la Iglesia no le impone ninguna «penitencia». El *Decretum pro Armeniis* declara: «Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur... morientes antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum caelorum et Dei visionem perveniunt» (D 696 - DS 1316). El bautismo de agua se equipara aquí al bautismo de sangre del martirio; así explica Tomás de Aquino: el bautismo proporciona total purificación, «(quia) omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset» (S. Th. III, q 69, a 2). El efecto del bautismo es por tanto *apertio regni caelestis* (ibid. a 7).

3. El bautismo destruye también el dominio de la concupiscencia y debilita la tendencia hacia el pecado grave. Así enseña san AGUSTÍN: «Ipsa desideria vitiosa... eodem lavacro baptisma-

tis universa purgantur» *(De pecc. orig.* c 40, n 44: PL 44, 407); igualmente santo TOMÁS (S. Th. III q 69, a 3, ad 2): «Regnum et dominium eius (sc. concupiscentiae) deiecit, ut scilicet hoc homo non timeat: et tandem in novissimo eam penitus exterminabit.» De parecida manera escribe BUENAVENTURA *(Breviloquium* VI c 7, n 4-5; Op V 272): «Abstergendo immunditiam (effugando tenebras et refrigerando concupiscentiam... [dat] gratiam) purificantem ab omni culpa contra pronitatem ad omnem deordinationem vitiosam.» La medida de este don de gracia, que produce una disminución de la concupiscencia, está determinada por la providencia de Dios y la devoción y uso del ser humano (del que recibe, como también de los padres, que llevan al hijo al bautismo) (Santo TOMÁS, S. Th. III q 69 a 8).

4. Que el bautismo *no borra todas las consecuencias del pecado* original y del pecado personal, se puede comprender por lo que sigue:

a) La culpa original penetra en la naturaleza del hombre, mientras que la gracia del bautismo como realidad sobrenatural se orienta más bien a la colaboración personal del hombre. La gracia de Dios no actúa jamás en forma mágica, sino que conserva con respeto la santidad de la libertad humana.

b) La justificación tiene lugar mediante la incorporación a Cristo. Pero Cristo mismo acogió en sí las consecuencias del pecado, la pasión y muerte y hasta la tentación. Así también el cristiano debe recorrer en Cristo este viacrucis hacia la glorificación definitiva.

A la pregunta: ¿no hubiera podido hacer Dios la redención tan total y definitiva como lo fue el estado de pecaminosidad de los hombres que se originó por la culpa original?, hay que decir: esta cuestión cosifica el acontecer personal del pecado y dispone de Dios de manera injustificada. La cuestión no puede plantearse así: «¿qué hubiera podido hacer Dios?», sino que debe decir más bien: «¿qué ha hecho Dios?». La acción de Dios es norma para nosotros. Sólo comprendiendo a la luz de la fe lo que Dios ha hecho por nosotros en la redención, podemos saber quiénes somos y qué tenemos que hacer nosotros mismos.

5. El bautismo *no tiene poder de perdonar los pecados futuros*, como Joviniano había enseñado (hacia el año 400) invocando 1Jn 3,9: «quien ha nacido de Dios, no peca, porque su germen (Dios) permanece en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios.» San JERÓNIMO *(Adv. Jovin.* II n 1s: PL 23,281ss) en su réplica remite a 1Jn 1,8s: «si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, fiel es y justo para perdonarnos los pecados y para purificarnos de toda iniquidad... (2,1) Hijos míos, os escribo esto para que no pequéis. Y si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre: a Jesucristo, el justo.» De forma similar enseñaba Lutero (E. SCHLINK, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Munich ³1948, 199): «La penitencia diaria en el arrepentimiento y bajo la ley y en la fe en el Evangelio es un retorno diario al bautismo *(regressus quidam et reditus ad baptismum)*». El concilio de Trento declaró por eso: «Si alguno dijere que todos los pecados que se cometen después del bautismo, con el mero recuerdo y la fe del bautismo recibido o se perdonan o se convierten en veniales, sea anatema.» (D 866 - DS 1623, NR 541). La auténtica penitencia no es un retorno al bautismo, sino más bien la vuelta diaria a la cruz de Cristo.

6. El perdón de los pecados por el *bautismo presupone en los adultos el arrepentimiento y la actitud penitencial.* Como el arrepentimiento y la penitencia tienen de por sí poder para borrar el pecado, nuevamente se puede plantear la cuestión: ¿por qué entonces el bautismo? A este respecto hay que decir: *a)* La culpa original se borra sólo por el bautismo, no por el arrepentimiento personal. *b)* Para borrar la culpa personal grave se requiere un arrepentimiento perfecto por amor, que no puede tener lugar sin la gracia. *c)* El bautismo no sólo borra el pecado, sino que incorpora a Cristo; es la puerta para el reino de Cristo y Cristo mismo ha ordenado explícitamente: «El que cree y se bautice, se salvará; pero el que se resista a creer, se condenará» (Mc 16,16). En este texto del hagiógrafo de la Iglesia primitiva resulta claro que la fe es más que el bautismo, pero que sin embargo la aceptación del bautismo es el signo auténtico de la fe ortodoxa en

Cristo. *d)* El signo visible del bautismo es el signo de la incorporación a la muerte y resurrección de Cristo, en las que tienen origen todas las gracias y nuestra salvación (cf. infra, § 9).

Virtus divina, vis verbi, immersio trina
diluit innatum veteri radice reatum

(Inscripción en la piedra bautismal del siglo XIII en la iglesia conventual de Rohr: «El poder de Dios, la fuerza de la palabra y la triple inmersión borra la culpa innata de la vieja raíz».)

§ 7. *Los efectos santificadores del bautismo (Efectos en virtud de nuestro ser en Cristo: filiación divina)*

K. PELZ, *Der Christ als Christus,* Berlín 1939. — H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen,* ZKTh 59 (1935) 333-418. — Id. *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter,* Salzburgo 1964, 11-87. — R. EGENTER, *Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jh.,* Augsburgo 1928. — M. JUGIE, *Theol. dogm. Christianorum orientalium,* III (París 1930) 62-125; V (París 1935) 286-289, 644-657. — LThK 6 (1961) 1022-1027: *Licht* (A. CLOSS; L. OEING-HANHOFF; R. SCHNACKENBURG; E. PAX; L. SCHMIDT). — HThG II (1963) 44-54: *Licht* (J. RATZINGER). — FR. NÖTSCHER, *Zur theol. Terminologie der Qumrantexte,* Bonn 1956, 91-148. — E.H. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* Dinor, San Sebastián ³1966.

Como muestran los textos de la Escritura citados en el § 5, uno de los efectos del bautismo es la santificación «por el don del Espíritu Santo y por la incorporación a Cristo», que nos hace participar de su muerte y de su resurrección. Los dos efectos, el perdón de los pecados y la santificación, son efectos universales. El perdón de los pecados es definitivo y absoluto debido a su relación con el pasado; la santificación, en cuanto que hace referencia al futuro del hombre, que «lleva en vasos terrenos» (2Cor 4,7) estos dones de la gracia de Dios, en lo que el Apóstol exhorta: «No apaguéis el espíritu» (1Tes 5,19), se ha restringido algunas veces erróneamente (D 483 - DS 904: Petrus Johannis Olivi).

Los efectos santificadores del bautismo se pueden considerar

desde el punto de vista de Dios y desde el punto de vista del hombre:

1. *Desde el punto de vista del Dios trino,* en cuyo «nombre» (naturaleza) hemos sido inmersos conforme a la fórmula del bautismo, hay que decir que el bautismo es un nacimiento a partir del Espíritu Santo, que nos regala (Act 2,38; Jn 3,5; 1Cor 6,11; Tit 3,5; Rom 8,9.14) sus dones (Is 11,2s). En este Espíritu se nos ha prometido la resurrección de nuestro cuerpo (Rom 8,11) y en este Espíritu «somos hijos de Dios», que invocan a Dios como a su padre (Gál 4,6; Rom 8,14s).

El bautismo *nos incorpora también a Cristo,* de manera que participamos de los frutos de su satisfacción así como de su gloria: de su plenitud hemos recibido todos nosotros gracia y verdad (Jn 1,16.14; Rom 6,2s; Gál 3,27), de manera que Cristo vive en nosotros y nosotros en Cristo (Gál 2,20) y nuestra vida de cristianos contiene la pasión y la gloria de Cristo como realidad de gracia. ORÍGENES llamó por eso a los cristianos, en su lenguaje platónico, «Cristos» (Χριστοί: *Adv. Celsum* VI 79: PG 11, 1418). Con todo, no debe emplearse esta expresión debido a su confusionismo (cf. K. PELZ, *Der Christ als Christus,* Berlín 1939: puesto en el índice entonces). Los grandes teólogos del siglo IV y V hablaban de una «divinización» (θείωσις) del hombre, que tiene su fundamento en la encarnación de Dios (cf. CTD V, 27s; 115ss; D. ROLOFF, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben,* Berlín 1970). El bautismo nos hace «hijos de Dios», esta expresión la entendieron los padres en un sentido más místico-dogmático (Orígenes: Dios se ha hecho hijo del hombre, para que el hombre fuera hijo de Dios). La mística alemana del siglo XIV expresó esta idea sobre todo por medio de la doctrina del «nacimiento de Dios en el corazón del hombre»: la «palabra» de Dios *(Logos),* que nació de Dios en la eternidad y que en el tiempo fue concebida y nació de María la Virgen, se concibe nuevamente por el bautismo y nace en el corazón del hombre (cf. H. RAHNER). En la edad media la teología de la «amistad de Dios» trató más bien del aspecto existencial y ascético de esta doctrina (cf. R. EGENTER). La «doctrina de la condescendencia» o del «descender-con» del Pseudo DIONISIO AREOPAGITA *(De eccl.*

hier. c 2; PG 3,392-397), formulada en el lenguaje neoplatónico, y desarrollada por Máximo el Confessor, halló su expresión en la oración medieval del ofertorio de la misa romana: «Da nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus, Dominus noster.»

Desde tiempos de san JUSTINO (*Apología* I c 61, c 65: PG 6,421 A B; 428 A) la Iglesia griega llama al sacramento del bautismo, en razón de su efecto, «iluminación» (φωτισμός). Según la afirmación de la Sagrada Escritura Dios es luz y vida, y el bautismo nos hace participar de la luz divina y de la vida divina (Sal 82,6; Jn 10,34; 2Pe 1,4). Así lo dice el encargo de Cristo a Pablo después de su conversión ante Damasco: «A fin de que les abras los ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz, y del dominio de Satanás a Dios, y alcancen la remisión de los pecados y la herencia entre los que han sido santificados por la fe en mí.» (Act 26,18). El evangelista Juan, quizás influido por el lenguaje de la secta del Qumrán (cf. FR. NÖTSCHER), profundizó en esta afirmación: en Cristo estaba la vida, y la vida era la luz, que vino a este mundo para iluminar a todos los hombres (Jn 1,3s. 9; 8,12; 12,36). Heb 6,4; 10,32 (cf. 1Pe 2,9; Ef 5,8) señalan ya el acontecimiento de hacerse cristiano (por el evangelio, el sacramento y la comunidad eclesial) como «iluminación». GREGORIO NACIANZENO expone profundamente en sus sermones del día de epifanía y del día siguiente del año 381, en Constantinopla (*Oratio 39 y 40: PG 36, 334-428*) el misterio del bautismo como «iluminación». Tras haber presentado en el primer sermón a Cristo como «la luz del mundo» apoyándose en Juan, desarrolló en el segundo sermón los múltiples sentidos de esta palabra «iluminación» como efecto del bautismo: nos hace participar de la luz de Dios, de Cristo, que es nuestra luz; el bautismo nos ilumina por medio de la luz de la verdad y del amor, que es Cristo, y nos invita a ser luz en el mundo. «Caminad en la luz» (1Jn 2,8-11) es la gracia del bautismo y también la tarea del cristiano.

2. *Desde el punto de vista del hombre* se puede decir respecto de este efecto santificador del bautismo: el bautismo nos hace «una nueva criatura» (2Cor 5,17; cf. Gál 6,15), nos abre el

acceso al «reino de Dios» (Jn 3,5; *vitae spiritualis ianua:* concilio de Florencia D 696 - DS 1314) y nos da la garantía de la «vida eterna» (Jn 4,14; cf. Rom 8,11). Respecto de la vida terrena del hombre esto significa que con estos dones de gracia (Ef 5,26) se nos da a la vez el germen de las virtudes teologales y las virtudes morales sobrenaturales, infusas: el *germen de la fe* sobrenatural (Jn 6,45: NICOLÁS KABASILAS: el bautismo nos da un ojo para los misterios de Dios), la *esperanza* sobrenatural (Tit 3,7: NICOLÁS KABASILAS: el nacimiento en el bautismo es el comienzo de la vida futura), el *amor o caridad* sobrenatural (Rom 5,5; NICOLÁS KABASILAS: «el baño bautismal nos ha proporcionado una cierta consciencia, una experiencia de Dios y ellos han conocido con toda claridad al Bello, han adquirido conciencia de su belleza, han gustado su belleza, con una experiencia que es ciertamente mucho más perfecta que la mera instrucción... un fruto de esta experiencia es el gozo inenarrable y el amor desbordante... el baño bautismal constituye y desarrolla en nosotros hasta lo más íntimo del centro del alma... la autonomía de la razón o de la voluntad moral o cualquier otra cosa a la que sigue toda fuerza del alma»), así como de las virtudes de la *humildad,* de la *gratitud,* de la *paciencia,* del *gozo* y de la *piedad* (cf. CTD v § 19). TERTULIANO *(De baptismo* 5,7: CChr I 282) explica: «Restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur.» JUAN DAMASCENO ve los efectos de la gracia del bautismo sobre todo en el sello bautismal (σφραγίς), en la protección de Dios (φυλακτήριον), así como en la gracia de la iluminación (φωτισμός; *De fide orth.* IV 9: PG 94,1121; cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.* 2: PG 33, 1077-1084). El concilio de Vienne (1312) explica, en contra de las restricciones de PEDRO JUAN OLIVI sobre todo en el bautismo de los niños: «Tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes» (D 483; DS 904). Igualmente el concilio de Trento subraya con toda energía los dos efectos del bautismo (D 791s - DS 1514s). (Respecto de N. Kabasilas cf. *Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus,* edic. dir. por E. v. Ivánka, Klosterneuburg 1958, 41-87).

§ 8. *La formación de la Iglesia como efecto del bautismo (Incorporación a la Iglesia y sacerdocio bautismal)*

J. BLINZLER, *Hierateuma*, en *Episcopus* (Homenaje al cardenal Faulhaber, Ratisbona 1949, 49-65. — L. HÖDL, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils «Über die Kirche»*, en *Wahrheit und Verkündigung* (Homenaje a M. Schmaus), Munich - Paderborn - Viena 1967, 1785 - 1806. — E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen*, Paderborn 1936. — N. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, Paderborn 1940. — B. DURST OSB, *Dreifaches Priestertum*, Neresheim 1946. — TThZ 56 (1947) 10-15: H. JUNKER; 43-51: P. KETTER; 90-95, 143-147, 212-220: J. BACKER. — DE SMEDT, *Le sacerdoce des fidèles*, París 1961. — LThK 8 (1963) 753-756: *Allgemeines Priestertum* (G. BLINZLER, Y. CONGAR). — O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1963. — J. BAUM, *La realidad eclesial de las otras Iglesias*, «Concilium» 4, p. 66-89. — H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona [3]1970, p. 246-255. — K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona [2]1967, p. 94-97.

El bautismo no es sólo la puerta de acceso al reino invisible de la gracia de Dios, sino que primariamente es rito de iniciación de la Iglesia, es decir, de la comunidad visible de Cristo en este mundo. Por ello surgen algunos problemas respecto de la irrepetibilidad del bautismo, de su acción formal y de contenido, de las que vamos a hablar algo aquí.

1. Porque el bautismo como rito de iniciación incorpora a la Iglesia visible, resulta adecuada su absoluta unicidad e irrepetibilidad. El acceso al reino invisible de la gracia por medio de la penitencia y la conversión, del perdón de los pecados y de la concesión de la gracia es constantemente posible para el hombre en este mundo, mientras vive. También en la Iglesia como corporación de derecho civil en su dimensión mundana existe una salida de la Iglesia y una nueva aceptación en la misma. La Iglesia, de la que habla la doctrina de la fe, tiene en cuanto realidad natural y sobrenatural, visible e invisible, una «estructura sacramental» en este mundo, de manera que sólo por medio del sacramento del bautismo puede el hombre ser acogido en ella; y

esto en forma tan definitiva que aquel que fue acogido una vez por la recepción del sacramento del bautismo en la Iglesia, ya no se puede separar efectivamente de ella, ya no puede dejar de ser cristiano ante Dios. Si, como lo ha mostrado la doctrina acerca del carácter sacramental (cf. doctrina general de los sacramentos: CT VI § 3), el sacramento del bautismo como rito de iniciación es eficaz e incorpora a la Iglesia incluso en el caso de que el sujeto adulto del bautismo recibiera este sacramento sin disposición interna, sin voluntad de penitencia y conversión, por razones meramente externas, sociales o incluso totalmente económicas, de manera que el sacramento no pudiera desarrollar en absoluto su efecto de gracia justificante (debido a este defecto de disposición y preparación propiamente dichos). La Iglesia ha desarrollado en este sentido la doctrina bíblica del sello (σφραγίς: 2Cor 1,21s; Ef 1,13s; 4,30; Ap 7,2; 9,4) en la doctrina teológica acerca del *character indelebilis,* del sello inextinguible. Al igual que una marca de fuego (tatuaje), grabada a fuego una vez en la piel, permanece siempre, así el bautismo sella al neófito como «marca del Señor», señal de Cristo, que en cuanto hecho histórico no se puede borrar ya de la historia de este hombre. De aquí resultan tres afirmaciones importantes:

a) El bautismo es *absolutamente único e irrepetible,* como ha enseñado el concilio de Trento explícitamente frente a aquellos que exigían la renovación del bautismo al ser nuevamente acogidos los lapsos (D 867 - DS 1624) o en el caso de los adultos que habían sido bautizados de niños (D 869 - DS 1626). En la disputa del siglo III acerca del bautismo de los herejes (cf. *Liber de rebapt:* PL 3,1183-1204; CSEL 3,3 App., 69-92) como también en la disputa del siglo IV con los donatistas (cf. AGUSTÍN, *De único bapt.:* PL 43,595-614; CSEL 53,3,3-34) se declararon y establecieron estas doctrinas en la Iglesia. TOMÁS DE AQUINO basa esta unicidad del bautismo (S. Th III, q 66, a 9) en la referencia a la irrepetibilidad del renacer, como es irrepetible el nacimiento (Jn 3,4s), a la unicidad de la muerte de Cristo y de su resurrección, con las que une el bautismo (Rom 6,2ss), a la unicidad del pecado original, que se borra sobre todo por el bautismo (Rom 5,18), así como a la unicidad del carácter sobrenatural, que

es semejante a la marca del fuego visible. Esta irrepetibilidad trae consigo dos problemas:

b) ¿Qué sucede con un bautismo en el que no parecen darse los prerrequisitos humanos para la eficacia del mismo? A este respecto hay que decir: el bautismo de los niños siempre se ha considerado digno y por tanto eficaz, sólo con que los adultos que traen el niño a la Iglesia con el ruego de que se le bautice den las respuestas previstas en el rito a las preguntas acerca de su fe y de sus intenciones; con esto se satisface la forma, aun cuando los que responden no tengan la intención que sus palabras expresan. El bautismo de adultos recibido indignamente (por falta de los adecuados sentimientos de penitencia) imprime el carácter, pero no confiere el efecto de gracia. Éste sólo se da, si posteriormente se despierta la recta disposición (contrición imperfecta). Pero de este modo ya no se borran los pecados cometidos entre tanto; debe tenerse un arrepentimiento expreso de ellos. Los pecados graves requieren la contrición perfecta o la confesión con contrición imperfecta por lo menos.

c) Como el bautismo siempre es válido, si se guarda la forma y si se confiere conforme a la intención de la Iglesia, es decir, con la intención que tiene también la Iglesia de cumplir el mandato bautismal de Cristo y de hacer cristiano al hombre, se plantea la cuestión: ¿qué efectos produce el bautismo administrado fuera de la Iglesia católica, en el que el bautizante tiene la intención de acoger al que se bautiza en su propia comunidad eclesiástica y no en la Iglesia católica? Si sólo existe «un» bautismo válido y eficaz y este bautismo es la «puerta para la Iglesia visible», ¿cómo puede haber diferentes comunidades eclesiásticas que estén separadas de manera que en virtud de su convicción de fe no tengan intercomunión alguna (como signo íntimo de la unidad eclesiástica)? ¿Cómo se puede armonizar la unidad del bautismo válido y la multiplicidad de Iglesias? Una respuesta, más bien jurídica, da la siguiente solución: todo bautismo incorpora a la única Iglesia de Cristo, aun cuando debido al impedimento de la herejía (es decir si no se abarca con la fe la totalidad de la Iglesia de Cristo) o del cisma (si no se mantiene la totalidad de la Iglesia de Cristo en obediencia de amor) esta in-

corporación no llega a producir efecto en el que recibe el bautismo. Como por la conversión desaparece este impedimento, se produce por sí mismo el efecto del bautismo, la incorporación a la comunidad de gracia de la única Iglesia. Por esta razón no se repite el bautismo en el caso de conversión. Una repetición condicional del bautismo sólo la exige la Iglesia católica cuando debido a la falta de forma no es del todo segura la validez del bautismo. Pero hay una pregunta que no se siente satisfecha con esta respuesta jurídica: ¿Cómo puede ser la herejía o el cisma un impedimento personal, cuando no se les abraza consciente y libremente, sino que, como sucede en las actuales circunstancias, se abraza como «convicción de fe» — el catolicismo, la ortodoxia, el protestantismo — simplemente por el hecho de haber nacido y sido educado en una determinada «confesión»? La convicción de fe, cualquiera que sea, no puede ser culpable, y sin culpa no hay castigo; por tanto tampoco el castigo de no pertenecer a la única Iglesia. A falta de una suficiente explicación de «Iglesia», habrá que dar la siguiente respuesta: desde el punto de vista objetivo, en las antiguas Iglesias (la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica), se da, comparadas con las Iglesias de la reforma, una plenitud mucho mayor de auxilios sobrenaturales (sacramentos, culto, ministerios eclesiásticos), de manera que hay que suponer que Dios por medio de Cristo concederá al que le busca sinceramente y con buena voluntad todas las gracias que necesita para llegar a ser un verdadero hijo de Dios y miembro del único cuerpo de Cristo hasta su muerte y de esta manera llegar a la plenitud de edad de Jesucristo en la resurrección (cf. Doctrina de la Iglesia: CTD VIII § 14; ZKTh 69 [1947] 129-188 [K. RAHNER]; HerKorr 9 [1955] 321 a 327; *Lumen gentium*, a este respecto art. 14-15: LThK, vol. I [1966] 194-205).

2. Por lo que respecta al contenido mismo del efecto de formación de la Iglesia propio del bautismo, hay que afirmar: el bautismo no sólo incorpora a la Iglesia, que debe entenderse como «ámbito de la gracia para el individuo en este mundo». Incorpora además a la Iglesia viviente, que por su vida misionera seguirá creciendo y ganará cada vez más al mundo para Cristo.

Esto tiene como consecuencia que el bautismo concede de forma especial una participación en los ministerios de la Iglesia, que no son otra cosa que participación de los ministerios de Jesucristo mismo. La *Constitución de la Iglesia* del concilio Vaticano II subraya por ello (art. 32) la comunión de la dignidad de todos los miembros de la Iglesia conferida por el renacimiento en Cristo (Ef 4,5): «vosotros sois uno (εἷς) en Cristo Jesús» (Gál 3,28). «El apostolado de los laicos (de los cristianos bautizados, que no son sacerdotes) es la participación en la misión salvífica de la Iglesia misma. A este apostolado son llamados todos por el Señor mismo en razón del bautismo y la confirmación» *(Constitución sobre la Iglesia,* art. 33). Se expone en forma profunda la participación en el sacerdocio, en el oficio profético y en el ministerio real de Cristo (ibidem, art. 33-36), que Cristo concede a aquellos, «a quienes une de la forma más íntima a su vida y a su misión».

El efecto del sello bautismal no es sólo que el bautizado viene a ser propiedad («siervo») de Cristo, como signo de Cristo (CTD VI p. 89), sino que hace que el bautizado se configure también a la imagen de Cristo *(signum configurativum:* Rom 8,29), le obliga a imitar activamente a Cristo en este mundo *(signum obligativum:* Mt 9,9; 10,38; 19,21; Jn 1,43; 21,19) y mediante su acción de gracia le ayuda a llevar una auténtica vida de cristiano *(signum dispositivum:* Gál 2,20), «Cristo por todos murió, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,15). El máximo don de gracia es la participación en el «sacerdocio de Jesucristo», porque en él hay que ver el ministerio más profundo y elevado. El decreto del concilio Vaticano II acerca del apostolado de los seglares (art. 3) declara a este respecto: «por el bautismo insertos en el cuerpo místico de Cristo y por la confirmación robustecidos en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor. Se consagran como sacerdocio real y gente santa (1Pe 2,4-10), para ofrecer hostias espirituales por medio de todas sus obras y para dar testimonio de Cristo en todas las partes del mundo.» Para mejor entender esta doctrina vale la pena, *a)* reflexionar algo sobre la historia de esta doctri-

na, y *b)* señalar la figura especial de este sacerdocio, así como *c)* su especial actividad en el mundo.

a) Datos *históricos:* ya en el Antiguo Testamento Dios llama a su pueblo elegido «propiedad mía particular», «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19,5s), porque el mismo Dios es su rey y el servicio del pueblo ante él sólo puede ser un servicio sacerdotal. En el Nuevo Testamento se aborda una vez más esta idea (1Pe 2,1-10: antes epístola del sábado después de pascua e introito del domingo in albis: antigua octava del día del bautismo): «También vosotros servid de piedras vivas para edificar una casa espiritual ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo... pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz.» (Cf. Ap 5,10; 1,6; Rom 5,17; J. BLINZLER, *Hierateuma).* La Iglesia ha mantenido siempre la doctrina del sacerdocio universal de los fieles además del sacerdocio ministerial y ha defendido con claridad en teoría esta doctrina hasta que la negación del sacerdocio ministerial por los reformadores contribuyó a subrayar más intensamente este sacerdocio. El Catecismo Romano (II, c VII, q 22) supone explícitamente, además del sacerdocio externo (ministerial), un sacerdocio interior (bautismal) y escribe: «Todos los fieles, después que han sido lavados con el agua santificadora, se llaman sacerdotes, pero especialmente los justos, que poseen el espíritu de Dios y son miembros vivos de Jesucristo, el sumo sacerdote, por el don de la gracia de Dios.» A pesar de esta declaración eclesiástica, después del concilio de Trento casi ya no se menciona el sacerdocio universal, hasta que JOHANNES HEINRICH OSWALD en su doctrina de los sacramentos (1856) y a continuación la teología especialmente desde la primera guerra mundial, en relación con el movimiento de la juventud y el movimiento litúrgico, vuelve a investigar y subraya con exactitud esta verdad fundamental del catolicismo.

La encíclica *Mediator Dei* del 20-11-1947 toma posición contra algunas manifestaciones erróneas. En la actualidad, después del concilio Vaticano II, el sacerdocio ministerial ha resultado casi

más discutido ante el gran público que el sacerdocio bautismal (cf. LThK 8 [1963] 753-756).

b) La figura especial de este sacerdocio resulta clara, si con el abad BERNHARD DURST aceptamos la distinción entre un sacerdocio creado-humano, un sacerdocio bautismal y un sacerdocio ministerial. El sacerdocio creado-humano es gracia y tarea de cada uno de nosotros: como imagen de Dios el hombre es capaz y como criatura está obligado a ofrecer a Dios, el absoluto Señor y Padre, acciones de gracias y adoración, glorificación y sacrificio hasta la propia inmolación a lo largo de toda su vida y sus obras. El hombre, especialmente con la ayuda de la revelación, puede conocer a Dios en la gracia de Dios y a la vez entender que se lo debe todo a él, que Dios es origen y fin de todas las cosas. A partir de esta conciencia la vida y la acción se convierten necesariamente en una «vida y acción sacerdotales». En el sacerdocio bautismal este rasgo fundamental de la existencia humana se eleva al misterio de la «existencia en Cristo»; sobre todo en este cumplimiento y realización del sacerdocio humano resulta claro y posible. A continuación vamos a exponer brevemente cómo ha de influir este sacerdocio en la vida del ser humano.

Frente a este sacerdocio bautismal la antigua Iglesia (de Oriente y de Occidente) conoce desde el principio un sacerdocio consagrado propiamente dicho, que se basa en la institución de los «apóstoles», elegidos y enviados personalmente por Cristo (Mt 28,19; Jn 20,21; Lc 22,19; 1Cor 11,25s; Heb 5,4s; cf. sacramento del orden). Este sacerdocio no se transmite por el bautismo, sino que se les concede a los bautizados por el orden *(ordo)*.

Se podría distinguir el *sacerdocio bautismal* y el *sacerdocio ministerial* más o menos de la siguiente forma: el sacerdocio bautismal corresponde a la herencia, que compete a todos los hijos de una familia en la misma forma si los padres no han hecho previamente testamento. El sacerdocio ministerial es por el contrario comparable a una herencia especial, que corresponde a algunos hijos en virtud de un testamento formal, que los padres han redactado, para cuidarse de forma especial de la futura administración de su propiedad. Respecto de la importancia interna se podría quizá explicar la relación del sacerdocio bautismal y el sacerdocio minis-

terial por una comparación con la diferente importancia del principio femenino y masculino para el misterio de la procreación. Ambos principios son igualmente esenciales para la formación de una nueva vida; sin embargo ambos tienen diferentes misiones, y ninguno puede asumir la función del otro o ser sustituido por el otro. Para el ulterior desarrollo de la vida el principio más importante es el femenino: debe llevar y dar a luz la nueva vida. Así se podría decir también: el sacerdocio bautismal es el elemento portador del sacerdocio cristiano; pero no puede sustituir la misión y el poder del sacerdocio ministerial. La última comparación puede aclarar hasta cierto punto cómo el sacerdocio creado, humano, es, en cuanto al fundamento, más importante y valioso que el sacerdocio bautismal, y éste a su vez es más importante y valioso que el sacerdocio ministerial, pero cómo en la configuración histórica se encuentra éste por encima del sacerdocio bautismal y éste, a su vez, por encima del sacerdocio creado, humano. Evidentemente en ambas direcciones la misión decisiva es el «servicio a los demás», si bien el servicio de fundamentación puede ser de otra naturaleza que el servicio de ejecución y configuración.

Como ejemplo de la colaboración de las tres figuras aquí mencionadas del oficio sacerdotal podemos citar la celebración de la eucaristía en la comunidad, en la que se hace presente el único sacrificio de la Cruz de Jesucristo (Heb 8,12) en el ámbito histórico de la comunidad (1Cor 11,26), del mismo modo que por ejemplo la obra de arte musical puesta una vez en la partitura de una gran obra orquestal se realiza de nuevo, viene a ser una realidad histórica en cada nueva ejecución. En la orquesta esta realización se apoya primeramente en el director, que responde del conjunto (que es más que la suma de las partes), y después en los miembros de la orquesta, que aplican tanto su natural musicalidad como la especial repercusión de esta musicalidad en el dominio de un instrumento determinado y de este modo prestan su especial contribución al sonido del conjunto. De parecida manera, siguiendo esta comparación se podría decir que el sacerdote ministerial responde del conjunto del sacrificio de la misa, donde todos los miembros de la comunidad celebrante prestan su contribución tanto por su sacerdocio natural-humano como por su sacerdocio bautismal, al

único sacrificio común (como «colaboradores de Dios»: 1Cor 3,9 θεοῦ συνεργοί). Si se quisiera subrayar la consideración estrictamente jurídico-dogmática frente a este aspecto vivo y litúrgico, en el sentido de que sin comunidad también es posible y válido el sacrificio de la misa por la acción exclusiva del sacerdote consagrado, hay que responder que esta celebración no corresponde al sentido de la «liturgia» (= acción de la comunidad) y por ello este sacrificio tampoco favorece directamente a la comunidad, sino sólo a modo de intercesión. El sentido pleno del sacrificio se cumple en la acción común de la comunidad con su «presidente» (1Tes 5,12).

c) Así pues, queda la pregunta de cómo se puede determinar más concretamente el sentido y la tarea del sacerdocio bautismal. La encíclica *Mediator Dei* (1947) se ha ocupado ampliamente de esta cuestión. Esta encíclica enseña: los bautizados pueden tener «los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2,5) con toda la eficacia jurídica y salvífica, es decir, «pueden tener en sí la actitud espiritual... de que se hallaba llena el alma del Redentor divino, cuando realizó el sacrificio de sí mismo: que ellos (los cristianos) muestren por tanto una subordinación humilde del espíritu, adoración de la suprema majestad de Dios, veneración, alabanza, gratitud..., que en cierto sentido acepten el estado de sacrificio (penitencia y expiación...), ... que todos ellos tomen en sí con Cristo la muerte mística en la cruz, de manera que puedan aplicarse la frase de san Pablo: "Yo estoy crucificado con Cristo" (Gál 2,19)» *(Mediator Dei* II parte 2; AAS 39 [1947] 552s). El sacerdocio bautismal de los fieles resulta además visible y eficaz en la participación activa en el santo sacrificio de la misa, pues aunque, como subraya expresamente la encíclica, no pueden ofrecerlo por sí mismos y sin los sacerdotes consagrados, sí pueden colaborar con ellos: tanto porque proporcionan las cosas y crean las condiciones que permiten el sacrificio de la misa en la sociedad, como por la concelebración activa, y en especial por la participación en el banquete sacrifical (cf. CTD VI, eucaristía, § 8 IV 3). También resulta eficaz el sacerdocio bautismal de los fieles en la recepción activa de los demás sacramentos. La *Constitución sobre la Iglesia* del concilio Vaticano II (art. 10) resume estas doctrinas con las si-

guientes palabras: «(Los fieles) como discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (Act 2,42-47) han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (Rom 12,1); han de dar testimonio de Cristo en todo lugar y, a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna» (1Pe 3,15; cf. N. Brox, *Glaube als Zeugnis*, Munich 1966). El sacerdocio universal de los fieles y el sacerdocio del servicio jerárquico se diferencian esencialmente y no sólo por el grado; sin embargo están coordinados entre sí: tanto el uno como el otro participan de forma especial del sacerdocio de Cristo. El sacerdote ministerial, en virtud del poder sagrado de que está investido, forma y dirige al pueblo sacerdotal; realiza en la persona de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece en nombre de todo el pueblo. Los fieles por su parte colaboran en virtud de su sacerdocio real en la oblación eucarística y ejercen su sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración, en la acción de gracias, en el testimonio de una vida santa, por la negación de sí mismos y por medio del amor activo. Además de esto se pueden considerar hoy como asignadas sobre todo al sacerdocio bautismal de los fieles las tareas que la Iglesia en el concilio Vaticano II ha señalado como tareas de la «Iglesia en el mundo de hoy» (cf. constitución pastoral *Gaudium et spes)* y que sólo pueden ser cumplidas por los laicos. Habría que mencionar aquí otras esferas del «apostolado en el mundo». La «Iglesia misionera» vivirá más en los tiempos futuros del servicio sacerdotal de los laicos, del mismo modo que en los primeros siglos vivió sobre todo del apostolado de los seglares.

Capítulo cuarto

NECESIDAD DEL BAUTISMO PARA LA SALVACIÓN

La revelación habla tanto de la necesidad del bautismo para la salvación como de la voluntad salvífica universal de Dios. Si los siglos anteriores, que considerados desde el punto de vista externo se pueden calificar como «cristianos», subrayaron más la necesidad salvífica del bautismo, en nuestra época se interpretan y deben fundamentarse en forma más exacta las dos verdades de la revelación mencionadas ante la descristianización aparentemente progresiva del mundo. Aquí tratamos de comprender de forma más concreta el sentido de la «necesidad del bautismo para la salvación» (§ 9), para ocuparnos posteriormente también de las posibilidades de salvación sin el bautismo de agua (§ 10).

§ 9. *La necesidad del bautismo para la salvación*

P. Hörger, *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione (sess. VI)*, «Antonianum» 17 (1942) 193-222, 269-302. — A. Wagner, *Reformatorum de necessitate baptismi doctrina*, DTh (S) 45 (1942) 3-34, 157-185. — H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona [3]1970, p. 373-380.

1. El bautismo es la puerta de acceso al reino de Cristo, que es el único mediador de la salvación (1Tim 2,5: «porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús hombre, que se entregó a sí mismo como rescate por todos») y el verdadero «Salvador del mundo» (Jn 4,42; 1Jn 4,14).

Por eso el bautismo es necesario para la salvación a todos los hombres.

A la cuestión acerca de la necesidad del bautismo le precede la cuestión de si la fe cristiana es necesaria para la salvación del hombre. De esta cuestión nos hemos ocupado (cf. CTD VIII) en la doctrina acerca de la Iglesia. La revelación sin embargo habla a su manera también de la necesidad del bautismo muy en general: así Cristo ha dejado como testamento un mandato misional universal con la indicación de hacer discípulos a «todas las naciones» y de bautizarlas en nombre del Dios trino (Mt 28,19s). Mc 16,16 añade como explicación a este mandato: «El que crea y se bautice se salvará; pero el que se resista a creer, se condenará.» En la conversación nocturna con Nicodemo, Cristo, aun antes de ser interrogado, se refiere expresamente a la necesidad del renacimiento del hombre (Jn 3,3.5) y explica a su interlocutor sumido en dudas el sentido de este nuevo nacimiento. La primera exigencia que Pedro presenta en su sermón de pentecostés dice «Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo» (Act 2,38). Así resulta comprensible que el Pastor de Hermas (Sim. 9, c 16: PG 2,995s) haya podido suponer que hasta los justos tuvieron que ser bautizados en el limbo. TERTULIANO, el jurista, vio aquí *(De baptismo* 12: CChr I 286s) una ley positiva de Cristo *(praescribitur);* la mayor parte de los padres siguientes (Orígenes, Ambrosio, Agustín) enseñaron una «necesidad objetiva del bautismo» para todo aquel que quiere llegar a la salvación. También el bautismo de los niños atestigua desde el siglo II la existencia de esta opinión doctrinal de la Iglesia.

2. Se negó la necesidad del bautismo allí donde no se comprendió correctamente la realidad del pecado y de la gracia, como por ejemplo entre los pelagianos, y donde la doctrina salvífica cristiana no se comprendió únicamente a partir del misterio de Cristo, sino más bien a partir de la ética natural, como entre los valdenses de la edad media y en Calvino en la reforma (cf. *Inst.* IV 16,26). Lutero *(Gr. Cat.* IV) aceptó la necesidad del bautismo de los niños, aun cuando en su sistema salvífico no pudo encontrar razones suficiente para ello. La disputa en torno al bautismo de los

niños en el más reciente protestantismo tiene una base calvinista (cf. infra § 12). Expresamente enseñó el concilio de Trento frente a los reformadores (D 861-DS 1618): «Si alguno dijere que el bautismo es libre, es decir, no necesario para la salvación, sea anatema.» El concilio determinó la necesidad del bautismo en forma más concreta como una *necessitas praecepti* (Mt 28,19) y más todavía como *necessitas medii* relativa, al enseñar que la justificación no podía realizarse como paso de hijo de Adán a hijo de Dios *sine lavacro regenerationis aut eius voto* (Jn 3,5; D 796; DS 1524).

3. El *votum sacramenti* aquí mencionado no sólo ha de entenderse como un acontecer psíquico y ético en el hombre individual; se ha de entender más bien como realidad humana, que sólo puede realizarse en la gracia de Cristo y que en cuanto tal participa ya de la realidad mística de Cristo y también de la esencia natural-sobrenatural del signo sacramental, que puede realizarse justamente en diferentes fases de la realidad ontológica sacramental —pasando por el bautismo de deseo y el bautismo de sangre hasta el bautismo sacramental—. Con esto se aborda a la vez una cuestión que todavía habrá de aclararse en las páginas siguientes: la cuestión acerca de la posibilidad de salvación sin bautismo. En la doctrina acerca de la necesidad del bautismo para la salvación resulta claro que no existe una autorredención, que la redención y la salvación son siempre exclusivamente don de Dios; que este don salvífico de Dios no ha llegado al hombre como un valor suprahistórico, sino como acción histórica y don de Dios al hombre y siempre vendrá así, porque sólo el hombre histórico es totalmente «hombre». Asimismo la fe cristiana es siempre don sobrenatural de Dios; sin embargo en su figura plena sólo se realiza cuando el hombre se convierte en cristiano en el bautismo.

§ 10. *Posibilidades de salvación sin el bautismo de agua*

LThK 2 (1958) 112-115: *Begierdetaufe* (H.E. SCHILLEBEECKX). — LThK 10 (1965) 898s: *Votum sacramenti* (O. SEMMELROTH). — SacrM 1 (1971) 519-525: *Bautismo de deseo* (G. BAUM). — K. RAHNER, *Escritos de teolo-*

gía II, 9-97; III, 415-426; V 135-156. — U. VALESKE, *Votum ecclesiae*, Munich 1962. — A. HAMMAN, *La oración*, Herder, Barcelona 1967, p. 596-601.

I. La teología enumera desde los tiempos más antiguos, de acuerdo con el múltiple uso de «bautizar» en el Nuevo Testamento, diferentes clases de bautismo. Así CRISÓSTOMO *(In Mt. hom.* 5,1: PG 56,661) menciona cinco clases de bautismo: el bautismo en la palabra de Cristo (Jn 15,3), en el agua (especialmente por Juan Bautista, Lc 3,16), en el espíritu (de pentecostés, Act 1,5), en fuego (Lc 3,16; Crisóstomo piensa en el «juicio»: Is 4,4; Sal 66,10) y en la muerte (martirio: Lc 12,50). En sentido estricto la Escritura habla *De rebaptismate* en conexión con 1Jn 5,8 que hace referencia a un bautismo por el espíritu, agua y sangre (PL 3,1183-1204; CSEL 3,3 App., 69-92). A la pregunta de si el bautismo de agua en caso de necesidad puede sustituirse por otro bautismo, desde el siglo II se respondió aludiendo a la posibilidad del bautismo de sangre de los mártires, y desde el siglo IV a la posibilidad del bautismo de deseo.

1. *Bautismo de sangre:* el bautismo de sangre *(baptisma sanguinis)* confiere la justificación como el bautismo de agua, pero no el carácter indeleble y por tanto tampoco la incorporación a la Iglesia y la capacidad para recibir los demás sacramentos. Al bautismo de sangre corresponden: la muerte violenta o martirio, que provoca la muerte; el martirio por amor a Cristo (por la fe cristiana o la virtud cristiana); el paciente sufrimiento de estas penalidades por amor a Cristo; el arrepentimiento por lo menos imperfecto de los propios pecados y la voluntad de recibir el bautismo de agua en la próxima ocasión. El martirio de grupos herejes o cismáticos no fue reconocido por la Iglesia (CIPRIANO, *Ep.* 73 n. 21: CSEL 3,794s con referencia a 1Cor 13,3; AGUSTÍN, *De bapt.* IV, c 17, n 24s: PL 43,169s; CSEL 53-2,250s).

Como prueba en favor del bautismo de sangre se cita a Mt 10,39: «El que haya perdido su vida por mi causa, la encontrará» (cf. Mt 10,32; Jn 15,13; 1Cor 4,9). Citaron ya este efecto y esta significación del bautismo de sangre TERTULIANO *(De baptismo* 16: CCHr I 290s), CIPRIANO (Ep. 73, n. 21: CSEL 3,794), CIRILO DE JERUSALÉN *(Cat. myst.* 3,10: PG 33,440: «si alguien no recibe el

bautismo, no tiene la salvación, exceptuando los mártires, que reciben el reino de Dios sin el bautismo de agua») y AGUSTÍN *(De civ. Dei* XIII, c 7: PL 41,381, y *De baptismo* IV 17,24s: PL 43,169s; CSEL 53-2, 250s). Por eso se venera también en la Iglesia como santos a los «niños inocentes» y a la mártir no bautizada «Emerenciana» entre otros.

2. *Bautismo de deseo:* si es moral o físicamente imposible recibir el bautismo de agua, el bautismo de deseo puede proporcionar el efecto de gracia del primero. Los elementos constitutivos del bautismo de deseo son: deseo sincero del bautismo, arrepentimiento, basado en el amor, de los pecados propios y firme voluntad de recibir el sacramento del bautismo de agua en la ocasión más próxima. Resultará efectivo, si debido a impedimentos externos (muerte) no se puede recibir ya el bautismo de agua. Produce la justificación, pero no la incorporación a la Iglesia visible.

Como pasajes que prueban la validez del bautismo de deseo se menciona generalmente a Lc 23,43 (el buen ladrón) y Act 10,47 (Cornelio). La doctrina acerca del bautismo de deseo es conclusión teológica de la voluntad salvífica universal de Dios (1Tim 2,5s) y de la necesidad salvífica del bautismo (Jn 3,5). AMBROSIO habla acerca de este bautismo en su oración fúnebre por el emperador Valentiniano II, muerto como catecúmeno. *(De obitu Val.* n. 51: CSEL 73,354): «Oigo que os lamentáis: no ha recibido el sacramento del bautismo. Decidme: ¿qué hay en nosotros sino la voluntad y el deseo? En verdad, él ha tenido el deseo de ser acogido como catecúmeno *(ut initiaretur)*, antes de venir a Italia, y me dio a conocer que tan pronto como fuera posible querría ser bautizado por mí...» Ambrosio compara luego el bautismo de sangre y el bautismo de deseo y escribe: «Quod si suo abluuntur sanguine (martyres), et hunc sua pietas abluit et voluntas» *(De obitu Val.* n. 53: CSEL 73,355). AGUSTÍN compara a Cornelio y al mago Simón y escribe *(De baptismo* IV, c 21, n 28: PL 43,172; CSEL 51-1,255): «Nec ego dubito catechumenum catholicum divina caritate flagrantem haeretico baptizato anteponere»; «No tengo dificultad alguna en preferir el catecúmeno católico, que estaba inflamado de amor a Dios, al herético, que ya recibió el bautismo.»

II. Hay que suponer, por tanto que los paganos adultos, vista la voluntad salvífica universal de Dios, el bautismo de deseo es el camino ordinario para salvación, un bautismo de deseo, que para aquellos que no conocen el mensaje de Cristo, consiste en la voluntad de obediencia respecto del Dios conocido y creído por ellos y en la obediencia interior a la voz sobrenatural y personal de Dios, que nunca falta en la vida del hombre. Pero queda todavía pendiente una cuestión que se ha debatido muchas veces, sobre todo desde los tiempos de Agustín: cómo logran la salvación los niños que mueren a corta edad.

1. San AGUSTÍN enseñaba que estos niños, debido al pecado original, han sido castigados con la condenación *(De anima et eius orig.* III, c 9, n.º 12; PL 44, 516; CSEL 60, 369: «Si quieres ser católico no creas, no digas y no enseñes que los niños que murieron antes de recibir el bautismo pueden llegar a obtener el perdón del pecado original»), si bien con una *poena mitissima* (Enchiridion c 93; PL 40,275). También el papa JUAN XXII (1321) y especialmente GREGORIO DE RÍMINI († 1359; *Tortor infantium)* defendieron esta opinión, que sin embargo es insostenible; en efecto, como en el estado posterior a la muerte también los niños viven como personas conscientes, la condenación sería un castigo actual personal para ellos; pero esto no parece justo, porque el pecado original no es una culpa personal.

2. La mayoría de los teólogos supuso que para los niños muertos sin bautizar existía un lugar de castigo propiamente dicho *(Limbus puerorum);* Pío VI defendió propiamente esta idea contra los ataques del sínodo de Pistoya de 1794 (D 1526-DS 2626). Belarmino consideró que este estado de los niños era «miserable», BUENAVENRA *(Sent.* II, d 33, a 3, q 1) llamó al lugar *locus vilis... infernalis,* pero sin *poena ignis;* Tomás de Aquino *(Sent.* II, d 33, q 2, a 2), J. DUNS ESCOTO y la mayor parte de los teólogos lo concibieron como una «felicidad mediante el gozo y amor natural, sin visión de Dios». Todos los teólogos medievales niegan por tanto a los niños muertos sin bautizar la felicidad sobrenatural con la luz de la gloria y la visión beatífica. Sin embargo la doctrina acerca de

una llamada «felicidad natural» no es verdad revelada, sino una conclusión teológica, que aparece problemática sobre todo con vistas a los tiempos últimos (entonces sólo habrá cielo e infierno, una nueva creación).

3. Por ello los teólogos han buscado constantemente, sobre todo en los tiempos más recientes (cf. HerKorr 9 [1955] 458-464), razones teológicas admisibles en favor de la hipótesis de una bienaventuranza de los niños muertos sin bautizar, basada en un privilegio especial de la gracia de Dios. CAYETANO consideró que la súplica de los padres era como un *votum sacramenti*, pero esta idea fue rechazada por el concilio de Trento y borrada de las obras de Cayetano. Ya Durando de san Porciano y Juan Gerson buscaron en las plegarias de los padres la razón de la salvación de los niños. También K. RAHNER acepta el *votum* de los padres o de la Iglesia como sucedáneo válido para el bautismo de deseo de los niños. H. KLEE admitía que los niños serían iluminados por Dios de manera que al morir podrían concebir un *votum sacramenti*. Más peso puede darse el argumento de H. SCHELL: la muerte de los niños no bautizados es aceptada por Dios como quasi-sacramento, porque ellos, al igual que Cristo, mueren sin culpa personal, en penitencia de los pecados de Adán *(Kath. Dogm.* III-2, Paderborn 1893, 478). Si al hombre moderno ya no se le presenta como problema la cuestión del destino de los niños que mueren sin bautismo, esto se basa en primer lugar en que ya no les resulta clara la idea de una «culpa original» como realidad historicosalvífica fuera de la culpa personal.

III. Sobre la cuestión de cuándo comenzó a ser necesario el bautismo para la salvación, enseña el Tridentino (D 796-DS 1924): «Post evangelium promulgatum.» Como no se trata de una cuestión meramente jurídica, sino de un asunto salvífico, hay que distinguir: objetivamente esta necesidad salvífica del bautismo existe desde el mandato del bautismo o por lo menos desde la fiesta de pentecostés, subjetivamente se presupone que el individuo conoce la necesidad del bautismo o tiene la conciencia religiosa general acerca de la culpa y de la expiación frente a la divinidad.

Capítulo quinto

MINISTRO Y SUJETO DEL BAUTISMO

El análisis de los problemas referentes al del ministro y al sujeto del bautismo permite ver sobre todo la importancia que tiene el bautismo como rito de iniciación tanto para la Iglesia como para la salvación del individuo, y ayuda también a obtener una cierta respuesta sobre la problemática antes mencionada, que se deriva de la validez de todo bautismo adecuadamente administrado y de la multitud de «Iglesias». La base de esta respuesta es la diferencia entre el llamado «bautismo solemne» y el «bautismo de emergencia» o «bautismo en caso de necesidad», que se halla ya objetivamente (aunque todavía no conceptualmente expresado) en Tertuliano (en la primera monografía acerca del bautismo). Aquí se considera el «bautismo solemne» primariamente a partir de la Iglesia y como rito de iniciación en la Iglesia, como función de la Iglesia misma (la Iglesia entendida como institución visible, pública y social). El «bautismo de emergencia» por el contrario viene determinado a partir del individuo y de su salvación eterna, precisamente prescindiendo de la Iglesia como institución, aun cuando también el bautismo de emergencia incorpora a la Iglesia como pueblo de Dios y tiene para el individuo el mismo efecto que el bautismo solemne. La diferencia, pues, entre las dos formas de bautismo no estriba tanto en que el bautismo solemne va acompañado de algunas ceremonias, que faltan en el bautismo de emergencia; la diferencia estriba más bien en la persona del «ministro».

§. 11. *Ministro del sacramento*

J. Fr. WALDRON, *The Minister of Baptism*, Washington 1942.

El concilio Lateranense IV (1215) ha decidido en el cap. *Firmiter:* «El sacramento del bautismo aprovecha para la salvación, tanto a los niños como a los adultos, fuere quienquiera el que lo confiera debidamente en la forma de la Iglesia» (D 430-DS 802; CIC can. 742 § 1). Sin embargo desde el comienzo se distingue claramente entre el ministro del bautismo solemne y el ministro del bautismo en caso de necesidad.

1. Los ministros ordinarios del bautismo (solemne) son el obispo, los sacerdotes (en primer lugar los párrocos) y los diáconos, en cuanto sus colaboradores (cf. *Ordo Baptismi parvulorum, Praenotanda gen.*, n.os 12 y 14; para la actual reglamentación: CIC can 738 § 1; *Rituale Romanum* 1952, *De sacramento baptismi*, n.os 12 y 15). El mandato de bautizar se dirige a los apóstoles. Pero los apóstoles no bautizaron muchas veces por sí mismos, sino que dejaron que lo hicieran otros (Act 10,48; 1Cor 1,17). Cuando IGNACIO DE ANTIOQUÍA *(Ad Smyrn.* c 8,2; Funk I 241) afirma: «Sin el obispo no se puede bautizar ni celebrar la eucaristía», quiere decir con ello que debe existir el mandato de la Iglesia; de igual forma dice TERTULIANO *(De baptismo* 17: CChr I 291): «El derecho supremo a administrar el bautismo lo tiene el supremo sacerdote, que es el obispo, a continuación los sacerdotes y diáconos, pero no sin autorización del obispo, por la veneración debida a la Iglesia, con cuya observación se garantiza la paz. En otros casos *(alioquin:* ibid. n 2; *in necessitatibus;* ibid. n 3) también tienen derecho los laicos; pues donde se recibe gratuitamente *(aeque)* se puede transmitir en la misma forma...» Basa TERTULIANO la administración del bautismo de emergencia por los laicos en la siguiente indicación: «el que no confiere lo que puede conferir, es culpable de la condenación de un hombre» (ibid. n 4). Como desde el siglo VI ya no son las «diócesis», sino las «parroquias» las «células basicas» de la Iglesia, el párroco es ya sin más ministro ordinario del bautismo.

TOMÁS DE AQUINO basa el hecho de que el sacerdote es el ministro propiamente dicho del bautismo (S. Th. III, q 67, a 2) en la referencia a que el sacerdote también es el único administrador del Cristo eucarístico y, por tanto, también del Cristo místico, la Iglesia («como pertenece a las obligaciones del sacerdote consagrar la santa eucaristía, así es también oficio propio del sacerdote bautizar». La eucaristía es el sacramento de la unidad de la Iglesia [1Cor 10,17] y el bautismo incorpora a esta unidad de la Iglesia). El diácono puede bautizar con autorización del obispo o del párroco (administrar el bautismo solemne), como lo hizo ya Felipe por encargo de los apóstoles (Act. 8,12s. 38). Los laicos no pueden administrar el bautismo solemne *(Cat. Rom.* pars II, c 2, n 23).

2. *Ministro del bautismo en caso de necesidad* puede ser cualquier hombre. Condición necesaria para ello es: *a)* debe tener uso de razón; *b)* debe guardar la forma de bautizar de la Iglesia; *c)* debe tener intención de hacer lo que hace la Iglesia (no afectando a la validez del bautismo un concepto erróneo acerca de la «Iglesia»). Si bautiza un laico sin necesidad, el bautismo es válido, pero comete pecado el que administra, pues viola las leyes de la Iglesia.

En Occidente siempre se mantuvo la idea de que los laicos pueden administrar el bautismo en caso de necesidad. Ya TERTULIANO habla de esto *(De baptismo* 17: CChr I 291) y JERÓNIMO aduce como razón: «Ut enim accipit quis, ita et dare potest» *(Dial. adv. Lucif.* n 182: PL 23,165). Esta razón falsa ha contribuido a poner en duda durante largo tiempo la validez del bautismo administrado por un pagano. AGUSTÍN piensa que esta cuestión sólo podría ser decidida por un concilio universal *(Contra ep. Parm.* II c 13 n 29: PL 43,71; CSEL 51-1,81). TOMÁS DE AQUINO (S. Th. III, q 67, a 5s,c.) cita en relación con la validez del bautismo administrado por una persona que no es cristiana el texto de ISIDORO DE SEVILLA *(De eccl. off.* II, c 25,9: PL 83,822) según el cual «El papa romano no condena a ningún hombre que bautiza, aun cuando fuera pagano». De todas formas, este texto es una transformación medieval del texto original de Isidoro de Sevilla. Tomás se refiere aquí, como en toda su doctrina acerca del bautismo, a pasajes del Decreto de Graciano (III, *De Consecr.* d 4, c 23,24, 31 y 52), que afirman que

Nicolás I y Gregorio III reconocieron explícitamente el bautismo de emergencia administrado por no bautizados. Su argumento teológico de que todo hombre puede ser ministro del bautismo de emergencia, así como que toda clase de agua es posible como materia del bautismo, difícilmente puede convencer, pues el ministro tiene una función muy diferente de la materia en el conjunto del sacramento. La Iglesia occidental ha hecho suya, sin embargo, esta doctrina, como lo demuestra el *Decretum pro Armeniis* (1439; D 696-DS 1315), así como la determinación de la *professio fidei orientalium* de Benedicto XIV en 1743 (D 1470-DS 2356). Este último texto dice así: «El bautismo es necesario para la salvación, y por ende, si hay inminente peligro de muerte debe conferirse inmediatamente sin dilación alguna y que es válido por quienquiera *(a quocumque)* y cuando quiera fuere conferido bajo la debida materia y forma e intención.» Precisamente esta determinación permite conocer que la autorización para que actúe como ministro del bautismo un no-cristiano se basa en la idea de la Iglesia occidental acerca de la «necesidad» del bautismo *(ex necessitate medii)*. Si la Iglesia oriental, que muestra más reserva respecto del bautismo administrado por los laicos (Basilio lo tiene por inválido, el sínodo de Constantinopla de 1672 lo permite sólo a los laicos fieles [TREMBELAS, *Dogm.* III Atenas 1961, 108s]), y rechaza el bautismo administrado por una persona no bautizada, la razón estriba en que tiene otra idea diferente acerca de la «necesidad» del bautismo así como de la «Iglesia», y su concepto de la acción extrasacramental de la gracia de Dios (cf. también CALVINO: *Inst.* IV 15,22) es más elevado que el que se da en el pensamiento objetivo de la teología medieval de la iglesia occidental formado a partir del aristotelismo. También en la disputa de la iglesia oriental en torno al bautismo administrado por los laicos (defendido siempre por los monjes laicos, los Raskolniki de Rusia, pero generalmente tenido por inválido por los demás teólogos) se ve que las razones en favor de la validez no aparecen determinadas a partir del mismo sacramento del bautismo, sino más bien de la idea acerca de la Iglesia o de la idea general acerca del sacramento o también de la concepción de la historia salvífica. Esta opinión afirma que todo cristiano está vinculado a su

Iglesia, pero que la reflexión teológica debe iluminar, por interés ecuménico, las tradicionales argumentaciones teológicas, para llegar a una auténtica visión «teológica» de la cuestión y de la posible respuesta. Precisamente en la doctrina tradicional de los sacramentos hay algunas cuestiones, que obtienen su especial explicación a partir de una concepción de la Iglesia determinada por ideas eclesiológicas o jurídicas nacidas en la historia; la aclaración de esta cuestión viene exigida por la preocupación en torno a la verdad teológica, así como también en torno al propósito ecuménico de nuestra época. Pero no se puede pasar por alto que la definición jurídica de la propia Iglesia resulta imperativa también para una definición dogmática y que sólo el magisterio de la Iglesia puede conferir validez y derecho a una nueva opinión teológica.

En la Iglesia primitiva el llamado «bautismo de los herejes», es decir, el bautismo administrado por una persona extraña a la verdadera Iglesia, constituyó un punto especialmente discutido. TERTULIANO lo considera inválido *(De baptismo* 15: CChr I 291), igualmente Cipriano y los obispos del Norte de África dependientes de él. Contra Cipriano tomó posición en la «disputa acerca del bautismó de los herejes» el papa Esteban I, que defiende la validez de un bautismo de esta naturaleza invocando la tradición (para fuentes ver PL 3,997-1204). El primer concilio de Constantinopla (381; Mansi 3,564) prohíbe la repetición del bautismo en las conversiones de los herejes; igualmente después el Tridentino (D 860-DS 1617, NR 535). El bautismo de los herejes se considera válido, si se ha conservado la forma, pues quien bautiza es propiamente Cristo. Al ser aceptados los herejes en la antigua Iglesia, no se repite el bautismo, absolutamente único (Ef 4,5), sino que se vuelven a practicar tan sólo la imposición de manos (confirmación) y unción (primer ejemplo: *De rebaptismate:* PL 3,1183-1204). Esto mismo sucede hoy, cuando un cristiano romano católico es recibido en la Iglesia Ortodoxa de Bizancio.

Un papel especial desempeñó la cuestión acerca de la mujer como administradora del bautismo en caso de necesidad. Desde TERTULIANO *(De baptismo* 17: CChr I 291s; PL 1,1219s) y EPIFANIO *(Haer.* 79,3: PG 42,744s) hasta la edad media primitiva

y posteriormente también Calvino (cf. *Inst.* IV 15-22) se negó esta posibilidad, muchas veces con duras palabras, la mayor parte de las veces invocando 1Cor 14,34. El primer reconocimiento oficial tuvo lugar por parte del papa Urbano II en 1094 (cf. IVO DE CHARTRES, *Panormia* I, c 22s: PL 161,1051s). Santo TOMÁS (S. Th. II, q 67, a 4) demostró la validez del bautismo administrado por una mujer basándose en que Cristo es el auténtico ministro del bautismo, y que en él no hay distinción de mujer y hombre. El *Decretum pro Armeniis* aceptó esta determinación. En tiempos más recientes el bautismo de emergencia administrado por la mujer (comadrona) ha sido una forma frecuente de administración.

§ 12. *Sujeto del sacramento*

LThK 6 (1961) 158ss: *Kindertaufe* (A. STENZEL). — LThK 10 (1965) 279: *Totentaufe* (R. SCHNACKENBURG). — M. RISSI, *Die Taufe für die Toten,* Zurich 1962 (bibliog.). — J.C. DIDIER, *Le baptême des enfants,* París 1959 (cf. bibliog. en § 5). — Gd 3 (1969), cuadernos 13 y 14, pág. 97-110. — H. KRAFT, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirchen,* en *Kleine Texte,* dir. por H. LIETZMANN - K. ALAND, n. 174, Berlín 1969. — K. REINHARDT, *Die Kindertaufe in dogmatischer Sicht,* TThZ 79 (1970) 193-207. — W. KASPER (dir.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?,* Maguncia 1970. — P. SCHOONENBERG, *Pecado y redención,* Herder, Barcelona 1972, p 151-172.

El sujeto posible del santo bautismo es todo hombre, que no ha sido bautizado todavía, pues Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4), y el bautismo es la puerta de acceso al reino de Dios (Jn 3,5). El derecho eclesiástico toma posición contra los abusos, al afirmar explícitamente: «Subiectum capax baptismi est omnis et solus homo viator, nondum baptizatus» (CIC can. 745, § 1). La determinación de que sólo el hombre es capaz de bautismo, se dirige contra relatos legendarios (cf. las Actas de Pablo, falsas), donde se habla del bautismo de animales. El requisito de que sólo el *homo viator,* el hombre en estado de peregrino, puede recibir el bautismo, se dirige contra los que defienden el bautismo de los muertos, que menciona ya Pablo (1Cor 15,29) y contra los que tuvo que de-

fenderse la Iglesia en todo tiempo (cf. Agustín; concilio de Cartago 397; Fulgencio de Ruspe, † 532; el obispo Burchard de Worms: DThC II 360-364). El bautismo es absolutamente único, sólo puede recibir el bautismo el hombre que todavía no ha sido bautizado.

Para el hombre adulto, que además del pecado original ha cometido pecados personales, es necesario no sólo que acceda al bautismo libremente, sino que también exista el necesario conocimiento (por ello la instrucción de los catecúmenos), así como la necesaria preparación (dolor sobrenatural, aunque sea imperfecto: Act 2,38; CIC can. 752) y los actos de preparación, que exige el concilio de Trento para la justificación (D 798-DS 1526s). Ya bajo Inocencio III (1201) se trató sobre todo de la *cuestión de la libertad* al recibir el bautismo, porque esta cuestión va unida a la otra acerca de las obligaciones cristianas que se derivan del bautismo (cf. mandamientos de la Iglesia), así como del problema de la sinceridad del candidato al bautismo, porque los efecto del bautismo están condicionados por ella (cf. D 410s-DS 780s).

El catecumenado, es decir la práctica de no permitir a los adultos el acceso al bautismo hasta después de haber sido instruidos de uno a dos años y aún más en la doctrina de la fe y de la moral cristiana, se desarrolló paulatinamente en el siglo II, quizá debido a la institución judía del proselitismo, en especial en la zona griega y romana. La materia y la duración de esta instrucción eran diferentes según los países y los tiempos. Las grandes catequesis de Cirilo de Jerusalén († 386), de Gregorio de Nisa († 394), de Teodoro de Mopsuestia († 428), de Ambrosio († 397), de AGUSTÍN († 431, *De catechizandis rudibus)* y de otros son testimonios en favor de esta afirmación. Los ritos y el sentido de los tres sacramentos iniciales, bautismo, confirmación y eucaristía se explicaban después del bautismo, en las llamadas «catequesis mistagógicas». La conclusión del catecumenado estaba constituida por los ritos preparatorios como la persignación con la señal de la cruz sobre la frente, la imposición de manos, la imposición de la sal, la espiración y algunas veces unciones y, en tiempos posteriores, sobre todo los escrutinios. La gran misión de los germanos desde el siglo VI no conoce esta institución: después

de una preparación humana muy breve se administraba el bautismo; la instrucción cristiana se impartía después del bautismo por los misioneros y más todavía por los ya bautizados en la familia y en la tribu. Hasta las misiones de los jesuitas no volvió a introducirse nuevamente, en el siglo XVI, en la India y América un catecumenado de tres meses. Desde fines del siglo XIX, debido sobre todo a Lavigerie en la misión de África, la Iglesia vuelve a imponer un largo período de preparación sistemática para los candidatos al bautismo y hace que el bautismo, incluso de los hijos de padres cristianos, dependa en algunos países de si se puede contar con una instrucción cristiana de los niños o una vida cristiana de los adultos recién bautizados en su entorno no cristiano. Las bases del catecumenado no son sin embargo las diferentes opiniones acerca del sacramento del bautismo, sino más bien consideraciones pastorales, tras las cuales se encuentran algunas veces una mayor o menor confianza en la acción de la gracia divina o una diferente evaluación de las obras humanas (cf. LThK 6 [1961] 51-55. [J.A. JUNGMANN, TH. OHM]; DThC 2 [1905] 1968-1987: [G. BAREILLE]).

De especial importancia para entender el bautismo cristiano es ya desde la antigüedad el problema del «bautismo de los niños», en cuanto que el sacramento parece exigir en todo caso le fe como acceso a los frutos del sacramento y la libre decisión como base de la obligación procedente del sacramento en el sujeto que lo recibe. TERTULIANO advierte que algunos sólo quieren bautizar a los niños cuando llegan al uso de razón *(De baptismo* 18; CChr I 293; PL 1,1221). Razón: porque debían comprender lo que recibían. Casi en todas las épocas ha habido defensores de este requisito; muchas veces el bautismo ya administrado a un niño se «completó» por un segundo bautismo de adultos. En forma muy especial propusieron estas dificultades los anabaptistas (Servet: cf. la gran réplica de Calvino, *Inst.* IV 16,1-32), que derivaban el efecto de todo sacramento primariamente de la fe del hombre. También en nuestra época se considera problemático o se rechaza totalmente el bautismo de los niños no sólo en el ámbito evangélico, donde desde K. BARTH en 1943 (cf. ThSt 14 [Zurich 1943]) es objeto de controversia (cf. supra § 5,5), sino tam-

bién en el ámbito de la más reciente teología católica. Frente a esto hay que constatar en primer término que la Iglesia desde el principio ha practicado el bautismo de los niños sin problema alguno, que luego lo ha exigido explícitamente en muchos decretos y lo ha incluido en su derecho canónico.

Las primeras referencias al bautismo de los niños las ofrece la Escritura misma, cuando habla de que se hicieron bautizar algunas personas «con toda su casa» (así el centurión Cornelio [Act 10,44-48], Lidia [Act 16,15], el carcelero de Troas [Act 16,33]; Pablo mismo subraya que él solo bautizó a Estefanas y su casa [1Cor 1,16]). En estas afirmaciones lo menos que se puede decir es que no se descarta el bautismo de los niños, aun cuando no se lo menciona explícitamente. Con la expresión «casa» (οἶκος) se alude ciertamente a la familia con los hijos, y muy probablemente también a los criados pertenecientes a la casa. En el ámbito helenístico la religión es cuestión no sólo del individuo considerado en forma solipsista, sino de la comunidad natural, en la que se encuentra y a la que se halla incorporado el individuo, que sustenta y forma al individuo, y que en lo más profundo toma sobre sí la responsabilidad de este individuo como niño. Esta idea del «hombre» y de la «religión» es en primer lugar la razón externa de que el bautismo de los niños se haya impuesto claramente desde el principio en la Iglesia al igual que la circuncisión de los niños en el Antiguo Testamento por mandato de Dios (Gén 17,10-12). El mismo Pablo coloca la circuncisión, que se efectúa en el niño de 8 días conforme al mandato divino, y el bautismo cristiano sobre el mismo plano, al escribir: «En el cual (en Cristo) también fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha a mano, por despojo del cuerpo carnal, por la circuncisión de Cristo, sepultados juntamente con él en el bautismo» (Col 2,11s; cf. Rom 2,29).

Cuando K. Barth niega la conexión existente entre la circuncisión y el bautismo, sigue una interpretación demasiado restringida de la circuncisión del Antiguo Testamento (cf. O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zurich ²1958). Ya a fines del siglo II puede escribir IRENEO: «Nuestro Señor ha venido para salvar a todos los que renacieron por él en Dios, a los

niños de pecho, a los pequeños y a los niños *(infantes et parvulos et pueros)*» *(Adv. Haer.* II, 22,4: PG 7,783s). ORÍGENES atribuyó en la misma época el bautismo de los niños a una tradición «apostólica», al escribir: «Según la ley del Antiguo Testamento se debe ofrecer un sacrificio por todo niño que nace. ¿Por qué? por los pecados que tienen... Por esto la Iglesia ha recibido de los apóstoles la tradición de bautizar también a los niños» *(In Rom.* V 9: PG 14,1047; V 1; 1010). Lo que aquí ha surgido como consecuencia de una concepción social de la Iglesia y de la religión, tiene en AGUSTÍN un nuevo fundamento teológico debido a su doctrina acerca del pecado original, que presenta el bautismo incluso de los niños como un orden de la Iglesia necesario para la salvación. Expone de manera profunda estas ideas en contra de los pelagianos (Ep. 166, c 8, n 23: PL 33,730; *De Gen. ad lit.* X, c 23, n 39; PL 34,425s; *De peccat. mer. et remiss.* I, c 26, n 39; III, c 5, n 10,11: PL 44,131; 190s; *Contra Jul* VI, c 5, n 11; c 19, n 59: PL 44,289; 858).

El bautismo es la señal de la «gracia previniente de Dios», es el sello de la «gracia de la fe» concedida por Dios (cf. Rom 4,16s), es signo de que Dios es el «comienzo de la salvación», el iniciador, y el hombre por el contrario es sólo el que responde, el que recibe, el que colabora (cf. 1Cor 3,9ss). El concilio de Cartago del 418 (D 102-DS 223) eleva esta doctrina a ley eclesiástica, cuando escribe: «Quienquiera que niegue que los niños recién nacidos del seno de sus madres no han de ser bautizados o dice que, efectivamente, son bautizados para remisión de los pecados, pero que de Adán nada traen del pecado original, que haya de expiarse por el lavatorio de la regeneración; de donde consiguientemente se sigue que en ellos la fórmula del bautismo "para la remisión de los pecados" ha de entenderse no verdadera, sino falsa, sea anatema.» Esta misma doctrina subraya la Iglesia nuevamente más tarde frente a los valdenses, así como en el concilio Lateranense IV del año 1215 (D 430-DS 802) y en el concilio de Trento.

En relación con los anabaptistas (D 791; DS 1514) define (D 868 a 870-DS 1625-1627): «Si alguno dijere que nadie debe bautizarse sino en la edad en que se bautizó Cristo, o en el ar-

tículo mismo de la muerte, sea anatema.» «Si alguno dijere que los párvulos, por el hecho de no tener el acto de creer, no han de ser contados entre los fieles después de recibido el bautismo y, por tanto, han de ser rebautizados cuando lleguen a la edad de la discreción o que más vale omitir su bautismo que no bautizarlos en la sola fe de la Iglesia, sin creer por acto propio, sea anatema.» «Si alguno dijere que tales párvulos bautizados han de ser interrogados, cuando hubieren crecido, si quieren ratificar lo que al ser bautizados prometieron en su nombre los padrinos, y si respondieren que no quieren, han de ser dejados a su arbitrio y que no debe entretanto obligárseles por ninguna otra pena a la vida cristiana, sino que se les aparte de la recepción de la eucaristía y de los otros sacramentos hasta que se arrepientan, sea anatema.»

En estas decisiones de la Iglesia se ve claro lo que hemos subrayado aquí desde el principio. El bautismo es el rito de iniciación para la Iglesia. Desde esta idea dogmática del hombre así como del sacramento, de la justificación así como de la Iglesia, el bautismo de los niños está plenamente fundado. Otra cuestión, que en la actualidad se entrecruza o coincide muchas veces con la cuestión de la verdad dogmática, es la cuestión pastoral, que ha de considerarse no sólo desde el punto de vista del niño, sino también de la familia cristiana. Esta cuestión pastoral tuvo ya una clara respuesta en los tiempos antiguos en las afirmaciones acerca de cuál es la importancia de la voluntad de los padres para la santificación de los niños y si éstos pueden o han de ser bautizados contra la voluntad de los padres, sobre todo en el caso de los niños de los judíos (D 1480ss; 1490 - DS 2552ss; 2562). La Iglesia ha rechazado siempre explícitamente el bautizar a los niños sin el consentimiento de los padres, aun cuando explicó en forma igualmente clara con AGUSTÍN *(Ep. 98 ad Bonif.* c 10: PL 33,364; cf. *Decretum Gratiani* III, *De Consecr.* 4, c 129, 130,7) que la fe de los padres es útil para los hijos, pero que la infidelidad de los padres no les perjudica. Desde el punto de vista dogmático del bautismo y de la tradición de la Iglesia hay que decir en todo caso que los hijos de padres, que lo solicitan, deberían ser bautizados, aun cuando los padres no practiquen su fe, y de la vida

de los padres, por un cálculo natural, no se pueda obtener ninguna garantía en favor de una educación cristiana de los hijos. El diálogo bautismal entre el sacerdote que bautiza y los padres de los niños, que prevé el nuevo rito bautismal, debe ayudar a despertar en los padres la conciencia de su responsabilidad cristiana y su buena disposición.

Aquí se plantea la pregunta por la relación entre bautismo y fe. Cada sacramento presupone, de algún modo, la fe del sujeto. Lo significado con ello se esclarece precisamente aquí. 1) La fe no es causa, sino condición para el efecto del sacramento. 2) La fe, que se presupone, no es solamente fe individual, sino la fe de la Iglesia, la cual desarrolla su eficacia también en la fe de los padres, de los padrinos y de la comunidad parroquial, los cuales son responsables de la educación cristiana del niño. 3) Si el bautismo del niño se administra antes de la posibilidad de una confesión personal de fe por parte del niño, eso es simplemente una de las grandes anticipaciones de la vida, sin las cuales no puede vivir ningún hombre. Los padres en su responsabilidad por la generación y educación del niño deben anticiparlo casi todo, e igualmente se comporta el político que planifica e inicia el futuro para su pueblo. 4) Por tanto, el bautismo del niño no deja al margen su decisión de fe, sino que quiere solamente ayudar al niño para que llegue una vez a esa decisión de fe. No inflige violencia a la libertad del niño, sino que le ayuda a llegar una vez a la verdadera libertad cristiana. Por eso la omisión del bautismo sería un acto irresponsable por parte de los cristianos (cf. K. LEHMANN, *Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie*, en W. MOLINSKI, *Diskussion um die Taufe*, Pfeiffer, Munich 1971, p. 104-137; I. GERBÉ, y otros, *Zulassung zur Taufe*, Dom, Viena 1969).

Un problema aparte es también el tiempo del bautismo de los niños. El derecho eclesiástico exige (CIC can. 707) que los niños han de ser bautizados tan pronto como sea posible. Hasta el *Decretum Gratiani* (III, *De Consecr.* d 4, c 11-18) imperó el mandato de que, fuera del caso de necesidad (el peligro de muerte del niño), sólo había de administrarse el bautismo solemne el sábado santo y el sábado de pentecostés. Este antiguo mandato tenía

como finalidad el que el bautismo fuera en realidad cosa de toda la Iglesia y se conservara como un acto solemne de la comunidad, pero trajo consigo por otra parte la necesidad del «bautismo en masa». El bautismo moderno, muchas veces demasiado privado, del recién nacido hace que el bautismo aislado sólo tenga importancia para los familiares, y lo convierte por tanto en un asunto privado de la familia. Mediante la incorporación del bautismo al culto divino público, sobre todo el domingo, debe convertirse nuevamente en asunto de la Iglesia, sin quedar reducido a un bautismo en masa.

El elemento decisivo para presentar nuevamente al bautismo en su grandeza e importancia única, es su carácter de «rito de iniciación para la Iglesia». La idea exacta de Iglesia y la exacta idea existencial de ser miembro de la Iglesia son la primera condición para que nuevamente pueda darse entre todos los cristianos la idea exacta del bautismo. A este respecto es sumamente oportuno el rito del bautismo de los niños, publicado el 15 de mayo de 1969 por la Congregación para el culto divino (cf. Gd 3 [1969] cuadernos 13 y 14, pág. 97-110). La incorporación de toda la familia del neófito (sobre todo de los padres y de los parientes más próximos) así como la integración del acto bautismal en el ámbito del culto divino comunitario, el diálogo del sacerdote que bautiza con los padres y padrinos del niño, las nuevas preces y la correspondiente consagración del agua bautismal en cada ocasión han de servir a este propósito.

Al concluir la celebración del bautismo junto al altar se hace referencia finalmente a que la confirmación y la eucaristía han de completar lo que se inició en el bautismo (cf. BALTHASAR FISCHER, *Die neuen römischen Riten der Erwachsenen- und Kindertaufe,* en «Taufe und Firmung», Ratisbona 1971, 165-178).

EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

INTRODUCCIÓN

La sagrada confirmación se presentó desde el comienzo como un sacramento propiamente dicho de la Iglesia junto al bautismo, pero en su larga historia ha experimentado muchas y diferentes interpretaciones. Esto se ha debido, no en último término, al hecho de que el *Pneuma*, el Espíritu Santo, a partir del cual hay que entender de forma especial la confirmación, es de difícil comprensión tanto en los datos de la revelación como en el pensamiento teológico en cuanto misterio de fe y a que la doctrina acerca de la santísima Trinidad sólo fue declarada dogma el año 381 en Constantinopla. Es tarea de nuestro tiempo explicar mejor la peculiaridad del sacramento de la confirmación a partir de la serie de ideas bíblicas e históricas de la más reciente teología y de este modo percibir mejor todavía la importancia de este sacramento.

Capítulo primero

ORIGEN Y SENTIDO DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

Para poder percibir el sentido del sacramento de la confirmación, es necesario considerar algo el contexto histórico salvífico (§ 1) y la historia del sacramento (§ 2).

§ 1. *Introducción histórico-salvífica al sacramento de la confirmación*

LThK 4 (1960) 145-152: *Firmung* (P. FRANSEN). — SacrM 1 (1971) 912-915: *Confirmación* (P. FRANSEN). — DThC 3 (1908) 975-1103: *Confirmation* (C. RUCH; G. BAREILLE; P. BERNARD; T. ORTOLAN y otros). — DACL 3-2 (1914) 2515-2551: *Confirmation* (P. DE PUNIET; H. LECLERCQ). — DSAM 2 (1953) 1412-1422: *Confirmation* (F. CUTTAZ). — HThG 1 (1962) 387-389: *Firmung* (A. ADAM). — ECatt 4 (1950) 852-866: *Cresima* (P. GALTIER; G. SETTE y otros). — RGG III ([3]1959) 1759-1767: *Konfirmation* (M. WEISS; N. EDER). — NCE 4 (1967) 145-151: *Confirmation* (P.T. CAMELOT; D.A. MALONEY). — HPTh III (1968) 345-359: *Firmung* (R. PADBERG). — F.J. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung*, Viena 1906. — H. WEISWEILER, *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, «Scholastik» 8 (1933) 481-523. — A. HAMMANN, *El bautismo y la confirmación*, Herder, Barcelona [2]1973. — J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich 1925, 132-143. — P. Th. CAMELOT, *El bautismo y la confirmación*, en *Iniciación teológica*, III, Herder, Barcelona [2]1962, 376-402. — M.K. O'DOHERTI, *The Scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation*, Washington 1949. — D.L. GREENSTOCK, *El problema de la confirmación*, «La Ciencia Tom.» 80 (1953) 175-228, 539-590; 81 (1954) 201-240. — A. ADAM, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Friburgo de Brisgovia 1958. — Id., *Firmung und Seelsorge*, Düsseldorf 1959. — D.M. KOSTER, *Die Fir-*

mung im Glaubenssinn der Kirche, Münster 1948. — G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism,* Westminster 1949. — L.S. Thornton, *Confirmation, its Place in the Baptismal Mystery,* Westminster 1954. — M. Bohen, *The Mystery of Confirmation,* Nueva York 1963. — B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* (HDG IV, 2) Friburgo de Brisgovia 1956. — O. Betz, *Sakrament der Mündigkeit,* Munich 1968. — J.P. Boulsot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale,* París 1969 (Chalot). — J. Lécuyer, *El sacerdocio en el ministerio de Cristo,* San Esteban, Salamanca 1959. — M. Thurian, *La confirmación y la confesión,* Roma, Barcelona 1969. — *La Confermazione e l'iniziazione cristiane,* «Rivista Lit.» 8, Turín - Leumann 1967. — Sobre el nuevo rito, cf. *Constitutio apostolica de Sacramento confirmationis «Divinae consortium naturae»* del 15-8-1971 con la promulgación del rito *Ordo Confirmationis* (Ciudad del Vaticano 1971) «L'Osservat. Rom.» CXI (1971) n. 211 (13-14 sept.); 212 (15 sept.). — B. Kleinheyer, *Ideal und Wirklichkeit der Firmfeier,* en Gd 5 (1971) 20,153-155; 21,161-164. — *Ordo confirmationis* (22-8-1971), Typis pol. vat. 1971. — L. Ligier, *La confirmation* («Theol. hist.» 23), París 1973. — G. Biemer (dir.), *Firmung, Theologie und Praxis,* Wurzburgo 1973. — J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangens?,* Herder, Friburgo de Brisgovia 1974.

El bautismo y la confirmación guardan una profunda relación interna entre sí, como lo muestra sobre todo el hecho de que estos dos sacramentos se administran en el Oriente juntos hasta el día de hoy, y en los tiempos del cristianismo primitivo resulta difícil separar los dos sacramentos en el rito. El *Decretum Gratiani* (III 5, c 2 y 3: PL 187,1855ss) cita un texto del Pseudo-Melquíades (de las obras del Pseudo-Dionisio), que para subrayar la dignidad episcopal declara explícitamente la confirmación como el sacramento mayor, pero resalta a continuación: «Sed ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, ut ad invicem, nisi morte praeveniente, nullatenus possint segregari et unum sine altero perfici non potest.» La relación interna y la diferencia fundamental de los dos sacramentos (y por tanto también la peculiaridad de la misma confirmación) resulta clara, si prestamos atención a los siguientes puntos de partida para la consideración de los dos sacramentos:

1. El bautismo y la confirmación proporcionan a cada uno de los cristianos lo que se concedió a toda la Iglesia en forma

especial por el acontecimiento de *pascua* (muerte y resurrección de Cristo) y de *pentecostés* (misión del Espíritu Santo). Si el bautismo confiere ya la participación de la vida del Dios trino —el sumergirle en el nombre, es decir, en la naturaleza de Dios trino—, en el caso de la confirmación hay que hablar en forma completamente nueva del «don del Espíritu Santo» (Act 2,38). Ya en el bautismo de Jesús aparece sobre el bautizando como «siervo de Dios, en el que el Padre tiene su complacencia» (cf. Mc 1,11; Is 42,1) el Espíritu Santo en forma de paloma. Esta manifestación se distingue perfectamente del «envío de Espíritu Santo» en la fiesta de pentecostés (Act 2,1-4), por cuanto éste es señalado por el mismo Cristo como envío por él y por el Padre (Jn 14,26; 15,26).

2. La estricta distribución entre la confirmación y el bautismo, aparece clara en el hecho de que el Señor resucitado antes de la ascensión al cielo exhorta expresamente a los apóstoles a «que no salieran de Jerusalén, sino que esperaran la promesa del Padre» (Act 1,4s; Lc 24,48s). Sólo la fuerza de lo alto los capacitará para su función apostólica de testigos. Igualmente se dice acerca de los primeros cristianos de Samaría, que Pedro y Juan fueron enviados a los recién bautizados. «Los cuales descendieron y oraron sobre ellos, para que recibieran el Espíritu Santo; porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús» (Act 8,15s). Por el contrario sobre la familia de Cornelio descendió el Espíritu Santo durante el sermón de Pedro, de manera que el apóstol pudo decir: «¿Acaso puede alguien excluir del agua, de modo que no sean bautizados, a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?» (Act 10,47); y los hizo bautizar, pero no los confirmó.

3. Aun cuando el hombre en el bautismo cristiano participa de la vida del Dios Trino y aun cuando Pablo dice que los acontecimientos de la vida del cristiano suceden tanto «en Cristo» como también «en el Espíritu» (justificados en Cristo [Gál 2,17], en el Espíritu [1Cor 6,11]; santificados en Cristo [1Cor 1,2], en el

Espíritu [Rom 15,16], sellados en Cristo [Ef 1,13], en el Espíritu [Ef 4,30]) y cuando diga: «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17), hay que afirmar que «en el Espíritu Santo» se completa y profundiza la relación con el Padre y el Hijo. En el Espíritu Santo invocamos (o invoca en nosotros el Espíritu): «Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). «Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios (que es el Espíritu de Cristo), éstos son hijos suyos» (Rom 8,14). Pero precisamente Cristo «ha derramado» sobre nosotros en medida abundante «este Espíritu, que concede la renovación» (cf. Tit 3,5s). El «don del espíritu» significa «unción» (χρίσμα), que nos hace semejantes al «ungido», a Cristo, al Señor. «Dios, quien a nosotros, junto con vosotros, nos asegura en Cristo y nos ungió, y también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la fianza del Espíritu» (2Cor 1,21s). Por lo demás, el don del Espíritu se nos comunica en un rito propio, en la «imposición de manos» (Act 8,17), como veremos más adelante.

4. Como nuestras palabras acerca de las cosas sobrenaturales son siempre «palabras analógicas», resulta conveniente, para entender la relación y la diferencia del bautismo y la confirmación, presentar una imagen análoga procedente de la vida natural. La carta del seudo-Melquiades, siguiendo el pensamiento caballeresco germánico de la edad media, compara el bautismo y la confirmación describiendo el efecto de ambos sacramentos: «Por el bautismo nacemos a una vida nueva... y somos purificados *(regeneramur ad vitam... abluimur);* por la confirmación nos fortalecemos para la lucha, somos robustecidos; la confirmación nos arma y equipa para las luchas de la vida terrena *(confirmamur ad pugnam ... roboramur; confirmatio armat et instituit ad agones mundi)*» *(Decr. Grat.* III, d 5, c 2: PL 187,1855s). Este punto se puede expresar todavía mejor, si intentamos comprender la perfección que confiere la confirmación, a partir del efecto del bautismo y afirmamos: el bautismo confiere la vida divina, para que podamos vivir en ella. La confirmación proporciona «la madurez de esta vida divina» para dar el testimonio del apostolado. Madurez *(perfecta aetas:* santo TOMÁS, S. Th. III, q 72, a 1) de la vida significa sin embargo algo diferente según sea la clase

de vida. La vida es madura, si es «capaz de procreación»: la vida natural viene a ser madura mediante su propio desarrollo biológico; la vida moral se hace madura mediante el ejercicio humano de la facultad moral, cuyo resultado es la «virtud»; la vida sobrenatural de la gracia sólo puede llegar a su «madurez» mediante un don divino, precisamente el Espíritu Santo, que consuma y lleva a la madurez todo lo que Dios, el creador y redentor, ha hecho. Quizá esta analogía pueda contribuir también a entender de forma más profunda la relación de pascua y pentecostés.

§ 2. *Historia del sacramento*

M.D. KOSTER, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster 1948. — P.B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (HLG IV 2) Friburgo 1956. — H. MÜHLEN, *Der heilige Geist als Person*, Münster 1963. — R.BÉRANDY, *La confirmación*, en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona ²1967, 604-617.

La historia de la confirmación refleja sobre todo un problema del cristianismo primitivo, con el que nos encontramos por ejemplo en la comparación de *kharis* y *kharisma*, de la gracia personal y de la gracia para los demás, y por tanto en la tensión existente entre la perspectiva teocéntrica y antropocéntrica de la existencia cristiana, entre la perspectiva eclesial e individual, religiosa y ética, de la existencia cristiana. Ya la imagen del *pneuma* o del espíritu en la Sagrada Escritura muestra estos diferentes aspectos (cf. BL [Haag] ²1968, 537-544). En el Antiguo Testamento el pneuma aparece como «fuerza de Dios» (no personal). Proporciona a los enviados fuerza de Dios (Sansón: Jue 15,14; cf. 6,34; 1Sam 11,6s); a los profetas (Samuel: cf. 1Sam 19,20-24; Os 9,7) el don de la profecía, a Moisés y a sus ancianos (cf. Núm 11,17) la capacidad para cumplir sus oficios, a los artistas (cf. Éx 31,2-11) la inspiración artística en la edificación de la tienda de la alianza; llena con su plenitud al Mesías futuro (Is 11,1ss; 61,1ss). Los apócrifos hablan la mayor parte de las veces del «Espíritu Santo». Como «Espíritu de Cristo» resulta de una importancia

nueva para todos los que quieren ser cristianos, que ya no viven de la carne, sino del Espíritu (Rom 8; Gál 4). En sus discursos de despedida, el Señor prometió expresamente este «Espíritu de verdad» como «consolador» de los suyos (Jn 14,16.26; 15,26; 16, 13-15) y en Lucas el resucitado pide a sus discípulos antes de subir al cielo que esperen la «fuerza de lo alto», antes de ejercer su misión apostólica como testigos en Judea y Samaría y hasta el fin del mundo (Lc 24,48s; Act 1,8). Para Pablo el mismo Señor glorificado es el Espíritu (2Cor 3,17), en el que se nos dan los dones del Espíritu Santo (1Cor 12,8-11), y el vivir cristiano en amor y gozo, paz y magnanimidad, fidelidad y autodominio, inteligencia, bondad y piedad es el fruto del Espíritu de Cristo en nosotros (Gál 5,22; cf. Ef 5,9). Aspecto decisivo es que este Espíritu sólo pueda estar en el hombre como «don», que se da y se recibe (Act 2,38; 8,17ss; 10,45; 11,17) y que primariamente se da, no para el individuo, sino más bien para el servicio a la comunidad del pueblo de Dios o de la Iglesia. Por eso mismo la edad media lo ha llamado *nexus*, unión de amor, y la nueva teología (H. MÜHLEN) habla de él como del «nosotros» intratrinitario y eclesial. En este «don del Espíritu» se expresan y actúan tanto la inmanencia como la trascendencia de Dios.

Estas tensiones del concepto espíritu se presentan en la historia de la confirmación en los siguientes puntos:

a) Si en los Hechos de los apóstoles se distingue claramente entre el *bautismo* y la *confirmación* como sacramentos para adultos como «bautismo de agua» y «don del Espíritu con la imposición de manos», sin embargo los dos están unidos entre sí, ya en la Iglesia primitiva, como parte de una iniciación cristiana en la medida en que se impone la práctica del bautismo de los niños; y en la Iglesia oriental unidos entre sí en la forma más estrecha hasta el día de hoy. En Occidente se desarrolla desde el siglo XII la práctica de no conferir la confirmación a los niños muy pequeños junto con el bautismo, sino más bien a los jóvenes, «en los años del discernimiento» (entre 7 y 12 años). De esta manera se va separando con más claridad cada vez la confirmación del bautismo, aun a costa de que ya no se presente en forma tan clara su relación interna con la iniciación cristiana.

b) Esta diferenciación entre bautismo y confirmación en la Iglesia occidental ha contribuido a que también aquí el obispo siga siendo el ministro propiamente dicho de la confirmación, mientras que en Oriente el sacerdote del bautismo es también el ministro de la confirmación. Si el *Decretum Gratiani* (II dist. 5, c. 4: PL 187,1857) exige que el obispo sea el administrador de la confirmación, porque la consumación del bautismo sólo puede realizarse por el sumo sacerdote, en el transfondo de estas disposiciones se encuentra la nueva imagen de la Iglesia propia del Occidente, determinada por las decretales pseudo-Isidorianas, de las que se han tomado estos textos del mencionado decreto.

c) Resulta especialmente clara la evolución histórica de la idea del sacramento en la cuestión del signo externo. El rito de la imposición de manos por el obispo, mencionado en los Hechos de los apóstoles sigue siendo normativo exclusivamente en Occidente *(De rebapt.* c 10: PL 3, 1194; CSEL 3,3 App., 81; CIPRIANO, *Ep.* 73,9: CSEL 3,784; TERTULIANO, *Debaptismo* 7s: CChr I 282s; HIPÓLITO, n 21: Botte 52; AMBROSIASTER, *Quaest. ex Novo Test.* 93: PL 35,2287), por lo menos hasta el siglo XII; todavía HUGO DE SAN VÍCTOR escribe *(De sacram.* II p 6: PL 176,460): «Qua christianus unctione chrismatis per impositionem manus in fronte signatur» («Con esta unción del crisma e imposición de las manos el cristiano es señalado en la frente»). Frente a esto en Oriente empieza a ocupar bien pronto una posición central (cf. ORÍGENES, *De princ.* I 3,2: GCS 22,49; CIRILO DE JERUSALÉN *Cat.* XVI 26, XXI 1-7: PG 33,956, 1088-1093) la unción del crisma y pasa a segundo término la imposición de manos. Declara expresamente NICOLÁS KABASILAS († aproximadamente en 1390) que la unción y la imposición de manos — la primera para los reyes, la última para los sacerdotes — producen el mismo efecto, es decir «la gracia del Pneuma» *(De la vida en Cristo,* ed. E. v. Ivanka, Klosterneuburg 1958,89). En Occidente esta unción (cuyos orígenes pueden verse en la unción de reyes y sacerdotes del Antiguo Testamento así como en la antigua unción del vencedor y en la interpretación simbólica de la unción mesiánica de Cristo: E. Elfers) sólo se inició bajo Inocencio I, junto a la imposición de manos. En el siglo XII desaparece también en Occidente la impo-

sición de manos individual, y en su lugar se subraya tanto la unción con *la consignatio* (persignación de la frente con el signo de la cruz), que Inocencio III puede enseñar que esta *consignatio* con el crisma sustituía a la imposición de manos (MOHLBERG, *Liber Sacr. Fontes* IV, Roma 1960, 75; Mansi 23,579); la misma afirmación se encuentra también en el *Decretum pro Armeniis* (D 697; DS 1318; NR 553). En el rito subsistió la extensión general de manos y la plegaria del obispo pidiendo el Espíritu Santo al comienzo de la confirmación, como lo atestiguan el pontifical de Guillermo de Durando hacia 1290 y también el ritual romano de Clemente XIV de 1774. Sin embargo este rito no fue considerado por la gran teología como un signo externo importante en relación con el sacramento, de manera que de hecho desde la antigua escolástica — en Tomás de Aquino y Buenaventura, así como en los concilios de Florencia y Trento y en la teología de Belarmino — hasta el siglo XX sólo se considera como materia en el signo de este sacramento la unción del crisma (no ya la imposición de manos: cf. Benedicto XIV, *Bull. III Prato* 1847, 320). Sólo el ritual romano de Pío XI (1925) trae en las rúbricas nuevamente una referencia a la imposición de manos individual en la confirmación.

En la constitución apostólica *Divinae consortium naturae* respecto del nuevo rito de la confirmación escribe el papa Pablo VI: «De lo que hemos recordado resulta que en la administración de la confirmación en Oriente y Occidente, aun cuando por razones diferentes en cada caso, la unción del crisma, que representa de alguna manera la imposición de manos apostólica, ha ocupado el primer lugar. Pero como la unción del crisma expresa de forma adecuada la unción con el Espíritu Santo, que se comunica a los fieles, quisiéramos que se conservara su existencia y significado.»

En la unción con el crisma no se menciona ya la imposición de la mano. En lugar de la anterior extensión de las manos con la invocación del Espíritu al comienzo de la confirmación el nuevo rito conoce una imposición de manos por el obispo y por los sacerdotes que le auxilian (comparable al rito en la ordenación sacerdotal). Este nuevo rito de la confirmación no tiene nada que ver con la imposición de manos procedente del relato bíblico de

la confirmación, pues el auténtico hecho de la confirmación va unido a la unción del crisma. En las instrucciones relativas a la confirmación (véase más adelante, pág. 115) se exige sin embargo que la confirmación tenga lugar «con imposición de la mano», lo que tiene validez, aun cuando la inmediata instrucción antes de la unción no contenga la rúbrica correspondiente.

Capítulo segundo

LA CONFIRMACIÓN, VERDADERO SACRAMENTO

La singularidad de la confirmación como sacramento ha de comprobarse sobre todo por la Escritura y la tradición (§ 3) así como por el análisis de su institución (§ 4).

§ 3. *La confirmación, verdadero y específico sacramento en la Escritura y en la tradición*

I.B. UMBERG, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Friburgo de Brisgovia 1920. — E. LLOPART, *Las fórmulas de la confirmación en el pontifical romano*, «Litúrgica» 2 (Montserrat 1958) 121-180. — B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Friburgo de Brisgovia 1939. — N. ADLER, *Taufe und Handauflegung* (ntl. Abh. XIX 3) Münster 1951. — W. BREUNING, *El lugar de la confirmación en el bautismo de adultos*, «Concilium» 22 (1967) 274-290.

La Iglesia ha sostenido tanto en su doctrina como en la práctica que la confirmación es un sacramento verdadero, autónomo, diferente del bautismo. Esta verdad fue negada en primer lugar por los valdenses, con motivo de su disputa con la jerarquía de la Iglesia (contra ellos la definición de Inocencio III de 1208: D 424ss - DS 794), y también por los reformadores. Lutero negó la sacramentalidad de la confirmación ya en *De Captivitate babylonica*, en 1520. En forma similar negó la sacramentalidad de la confirmación Melanchthon en su apología en favor de la *Confessio Augustana* en 1531. En forma todavía más violenta com-

batió CALVINO (*Inst. rel. christ.* IV 19,4-13) contra este rito en la Iglesia, que devaluaba el bautismo, fomentaba la superstición de la unción y despreciaba la verdadera «confirmación» de los niños adultos en la doctrina. El concilio de Trento (sesión VII de 1547: D 844, 871-873 - DS 1601, 1628-1630) tomó expresa posición contra estas afirmaciones. Ya anteriormente defendieron este sacramento la *Confessio* de Miguel Paleólogo de 1215 (D 465 - DS 860) y el *Decretum pro Armeniis* (D 697 - DS 1317-1319) y la Iglesia volvió a defenderlo una vez más contra el modernismo de Loisy (D 2044 - DS 3444).

2. Los testimonios más importantes de la Sagrada Escritura son los siguientes: «Enterados los apóstoles en Jerusalén de que había recibido Samaría la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan, los cuales descendieron y oraron sobre ellos para que recibieran el Espíritu Santo; porque todavía no había descendido sobre ninguno de ellos, sino que sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces les iban imponiendo las manos y recibían el Espíritu Santo. Viendo, pues, Simón que por la imposición de las manos de los apóstoles se daba el Espíritu...» Act 19,1-7: «Estando Apolo en Corinto, Pablo, después de recorrer las regiones altas, llegó a Éfeso y encontró a algunos discípulos, a los cuales preguntó: "¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe?" Ellos le respondieron: "Con el bautismo de Juan." Y dijo Pablo: "Juan bautizó con bautismo de conversión, diciendo al pueblo que creyeran en el que venía detrás de él, es decir, en Jesús." Al oírlo, se bautizaron en el nombre del Señor Jesús. E imponiéndoles Pablo las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban en lenguas y profetizaban. Eran en total unos doce hombres.»

La necesaria correlación entre el bautismo y la confirmación o la consumación del bautismo por el don del Espíritu se expresa claramente en el relato acerca del bautismo de Cornelio (Act 10,44-48: «Todavía estaba Pedro diciendo estas cosas, cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban la palabra. Y se maravillaron los creyentes de origen judío que habían venido con Pedro de que también sobre los gentiles se hubiera

derramado el don del Espíritu Santo; porque los oían hablar en lenguas y alabar la grandeza de Dios. Dijo entonces Pedro: "¿Acaso puede alguien excluir del agua, de modo que no sean bautizados, a estos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?" Ordenó, pues, que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo.» En todos los relatos aparece la exigencia de que el cristiano debe recibir «el don del Espíritu Santo», para ser cristiano en el pleno sentido de la palabra. El efecto de este don lo señalan Act 10,46 y 19,6 expresamente, como en el acontecimiento de Pentecostés (Act 2,4), como un «hablar en lenguas». Ya Joel (3,1-5) profetizó para los tiempos finales: «Después de esto, derramaré mi espíritu sobre toda carne: profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, sueños soñarán vuestros ancianos, visiones verán vuestros jóvenes. Aun sobre los esclavos y sobre las esclavas, en aquellos días, derramaré mi espíritu...» El primer sermón cristiano, el sermón de pentecostés de san Pedro, que nos relatan los Hechos 2,16-21, se refiere ya a esta profecía. Expresamente aparece en Pablo el Espíritu como «fianza» (ἀρραβών) de la salvación definitiva (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13s: «En él (Cristo) habéis sido sellados también con el Espíritu Santo prometido, una vez que habéis escuchado la palabra de la verdad, la buena nueva de vuestra salvación y habéis aceptado la fe. Él (el Espíritu: según los textos más importantes) es "fianza" de nuestra herencia; él nos garantiza el rescate de su propiedad, para que exaltemos su gloria.»

La tradición es inequívoca en la Iglesia occidental desde el siglo III, en la Iglesia oriental desde el siglo IV. Ya TERTULIANO menciona después del bautismo y de la unción correspondiente, que se realizaba sobre todo el cuerpo, una «unción consagrada» distinta, una imposición de manos invocando al Espíritu Santo (*De baptismo* 7s: CChr I 282s; cf. *De carne Chr.* 8,6s: CChr II 890s). Del mismo modo HIPÓLITO († 235) en su reglamentación eclesiástica (n.º 21 [BOTTE 52]: imposición de manos, unción, signo de la cruz sobre la frente), AMBROSIASTER (*Quaest. et Novo Test.* 93: PL 35,2287s) y CIPRIANO († 258: Ep. 73,9 [CSEL 3,784]: imposición de manos y sigilación). También en forma breve pero clara habla AMBROSIO del «signaculum spirituale», que contrapone como *perfectio* al bautismo *(fons)* (*De myst.* I 7,42; *De sacr.* III

2,8: PL 16,402s; 434). Esta misma doctrina expone JERÓNIMO, al informarnos de la costumbre de los «viajes de confirmación» del obispo *(Dial. contra Lucif.* 8s: PL 23,163ss). LEÓN I (Sermo 24,6: PL 54,207) se refiere igualmente a la confirmación. ISIDORO DE SEVILLA *(De eccl. off.* II 26s: PL 83, 823-826) resume brevemente estas doctrinas.

En la Iglesia oriental la exposición aparece más bien determinada desde el punto de vista del santo crisma, distinguiéndose perfectamente la unción con el crisma, de la unción en el bautismo. Así CIRILO DE JERUSALÉN considera el crisma como anticipo del Espíritu Santo, por el que los bautizados se convierten en cristos (χριστοί) *(Cat. Myst.* 3,1s: PG 33,1087s). El seudo-Dionisio Areopagita trata acerca de la consagración del óleo y advierte a este respecto que la unción final con el crisma consagrado es «la consumación del nacimiento divino y une al consumado con el Pneuma divino» *(De eccl. hier.* c 2, § 8: PG 3,404). En la alta edad media las doctrinas fundamentales acerca de la confirmación fueron abordadas por Hugo de San Víctor *(De sacram.* II, p. 7, c 1-6: PL 176,459-462) y por PEDRO LOMBARDO *(Sent.* IV, d 7). La teología oriental tiene en KABASILAS *(De vita in Christo* III: PG 150,569-580) una exposición de la imposición de manos, unción y sigilación adaptada ya a la doctrina occidental. Contra los reformadores, BELLARMINO presenta en su novena controversia general una exposición profunda de la confirmación, que prescinde ya de la imposición de manos, y sólo conoce la unción y la sigilación *(Op. om.*, ed. J. Fèvre, París 1873; Francfort 1965, vol. 3, pág. 588-618), tal como lo había hecho la gran teología de la edad media (TOMÁS, S. Th. III, q 72, a 4; cf. J. Lechner, 132-142).

§ 4. *La institución del sacramento por Cristo*

La cuestión acerca de la institución de este sacramento por Cristo es importante no sólo por la íntima relación existente entre el bautismo y la confirmación en la iniciación cristiana, especialmente en la Iglesia oriental, sino también debido a las grandes

variaciones de su forma respecto de las formas originales, de que se habla en la Escritura. Esta diferencia de formas fue la razón por la que Alejandro de Hales y BUENAVENTURA (*Sent.* IV, d 7, a 1 q 1) enseñan que el signo exterior de este sacramento no fue determinado por la Iglesia hasta después del concilio de Meaux del 845. TOMÁS DE AQUINO reconoce la institución de este sacramento por Cristo, pero escribe (S. Th. III, q 72, a 1, ad 1) que Cristo instituyó este sacramento sólo *promittendo, non exhibendo.* No poseemos relato alguno bíblico en el que se narre la institución real de este sacramento por Cristo. Sin embargo lo sugieren tres hechos: 1.° Cristo no quiso consumar su obra por sí mismo, sino mediante el Espíritu enviado por él y por el Padre, como lo muestran claramente las promesas del Espíritu (Jn 16,13-15; 15,26) en sus discursos de despedida, así como la exhortación del resucitado de que esperaran la fuerza de arriba (Lc 24,48; Act 1,8). Los apóstoles no emprendieron nada antes de pentecostés en favor del reino de Cristo; la elección de Matías (Act 1,15-26) parece haber sido superada por el mismo Señor glorificado con la elección de Saulo (Act 9,4.15). El acontecimiento de Pentecostés es el inicio de la consumación de la obra de Cristo y la hora del nacimiento de su comunidad (Iglesia). 2.° Los apóstoles y con ellos la Iglesia primitiva entendieron la novedad de la misión del Espíritu en pentecostés (Act 2,2-4) como don y misión de naturaleza tan única y decisiva, que predicaron expresamente este «don del Espíritu» junto al perdón de los pecados en el baño de agua del bautismo (cf. la predicación de Pedro de pentecostés: Act 2,38) y comunicaron este «don del Espíritu» mediante un rito totalmente específico, la «imposición de manos» (Act 8,17; 19,6). 3.° Esta acción de los apóstoles, debido a la sencilla naturalidad con la que se realiza, así como a la clara idea que los apóstoles tenían de sí mismos como «servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1) no debe entenderse como una novedad introducida por los apóstoles consciente y reflejamente, sino que sólo puede entenderse como una acción por la que única y exclusivamente trataron de cumplir un encargo de Cristo, sea cual fuere el modo cómo este encargo llegó a los apóstoles y cómo éstos lo conocieron.

Capítulo tercero

EL SIGNO SENSIBLE DE LA CONFIRMACIÓN

El signo sensible sacramental de la confirmación abarca en la actualidad varios elementos, cuyo origen y sentido deben escucharse no sólo para hacer comprensible la actual materia (§ 5) y forma (§ 6), sino también para profundizar la mirada respecto de una posible renovación por parte de la Iglesia.

§ 5. *El elemento material en el signo de la confirmación*

Como se ha indicado ya en la breve historia del sacramento de la confirmación, el signo sacramental de este sacramento ha experimentado una importante transformación, en la que se ha ampliado y completado lo relatado en la Escritura y los diferentes elementos han recibido diferente acentuación. Por lo menos hay que distinguir cuatro elementos:

1. En la Escritura se señala como signo material de este sacramento únicamente la imposición de manos (ἐπίθεσις T. X.) (Act 8,17; 19,6; Heb 6,2). En Occidente se hace referencia a esta imposición de manos de forma ininterrumpida por lo menos hasta el siglo XII (Hugo de san Víctor). A continuación sólo se habla de una general extensión de las manos *(extensio manuum)* con invocación del Espíritu Santo y la oración pidiendo sus siete dones al comienzo del rito de la confirmación (Pontifical de Guiller-

mo Durando, I, p. 1, n. 1-8: Andrieu III 333-335; igualmente el ritual romano de Clemente XIV de 1774); hasta el siglo XX no volvió a introducirse la imposición de manos individual *(impositio manus)* en el ritual romano (Pío XI 1925). Guillermo de Auxerre, Petrus Aureolus, Dionysius Petavius y otros consideran que la imposición de manos es el rito esencial del sacramento. El nuevo rito de la confirmación del 15-8-1971 acoge igualmente este rito, pero sin subrayarlo (ver supra pág. 103).

Como rito de iniciación aparece ya la imposición de manos en Núm 27,18-23, donde por encargo de Dios Moisés envía a Josué como general lleno del Espíritu de Dios. La imposición de manos aparece en la Escritura como signo de bendición (cf. Gén 48,14ss; Jacob bendice a Efraín y a Manasés), se usa en conexión con los sacrificios para indicar la entrega a Dios (cf. Éx 29,10; Lev 3,28), en los ritos penitenciales y en el relato del macho cabrío (Lev 16,20.22), que había de cargar con los pecados del pueblo, así como en las sentencias judiciales, donde los jueces confirman su responsabilidad en la sentencia por la imposición de manos (Lev 24,14; Dan 13,34). En el Nuevo Testamento aparece además la imposición de manos como gesto en las curaciones de enfermos (Mc 6,5; 8,23ss), como también cuando se confieren los oficios (cf. Act 6,1-6; Diáconos; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6 transmisión del carisma apostólico), si bien esta última práctica se tomó de los rabinos (cf. LThK 4 [1960] 1343-1346).

2. La unción del crisma, que aparece ya en Tertuliano y en la época siguiente, tiene su origen en Oriente, donde pronto desplazó totalmente a la imposición de manos. Se indica ya en la Escritura, cuando escribe Juan en su primera carta: «Vosotros, en cambio, tenéis unción (χρίσμα) del Santo y todos tenéis conocimiento» (1Jn 2,20). «En cuanto a vosotros, la unción, que recibisteis de él permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe (cf. Jn 16,13-15); sino que tal como su unción os enseña todas las cosas — y es verdad y no mentira —, tal como (la unción) os enseñó, permaneced en Él (Cristo)» (1Jn 2,27). Puede citarse también 2Cor 1,21s: «Es Dios quien a nosotros junto con vosotros, nos asegura en Cristo (cf. Ef 2,20) y nos ungió, y

también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la fianza del Espíritu Santo.» El hecho de que TERTULIANO *(De baptismo* 7) distinga esta «santa unción» de la unción del bautismo, sugiere que ya en esta época se empleaba un aceite propio para la unción de la confirmación, el crisma. Este crisma es una mezcla de aceite de oliva (claro) y bálsamo (negro), con lo que se indicaría la naturaleza divina y humana en Cristo. Así los bautizados se asemejan mediante esta unción con el crisma a Cristo, al ungido (ungido con el Espíritu Santo: Is 61,1; Lc 4,18,21; Act 4,27; 10,38), se convierten en «cristos» (χριστοί : CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. Myst.* 3,1: PG 33,1087). El concilio de Orange del 441 (Can. 2: Mansi 6,435s) dispuso por ello que sólo se unja una vez con el crisma, o bien en el bautismo o, si no se hizo entonces, en la confirmación. También el nuevo rito de la confirmación considera que la unción del crisma es el elemento material esencial del signo de la confirmación. Para el Occidente el papa Inocencio I dispuso el año 416 (D 98 - DS 215), que el crisma debe ser consagrado por el obispo el jueves santo; en Oriente era el patriarca quien realizaba muchas veces la consagración. Aquí sobre todo se mezclaba el crisma con muchas plantas aromáticas (hasta 35) (cf. PSEUDO - DIONISIO, *De eccl. hierarch.* c 4: PG 3,478s), pues el «buen olor» corresponde a su carácter de signo (cf. TOMÁS DE AQUINO S. Th. III, q 72, a 2). Al menos según la idea medieval, el aceite de oliva significa también el robustecimiento para la lucha y el bálsamo la conservación, la preservación contra la corrupción del pecado. Inocencio III y también el *Decretum pro Armeniis* (D 465; 697-DS 860; 1318) expresaron en forma clara que esta unción del crisma sustituía a la imposición de manos, de la que hablaba la Escritura, señal de que la extensión de las manos con la invocación del Espíritu Santo al comienzo de la confirmación no se puede interpretar como sustitución de la imposición de manos. En Oriente la unción con el crisma tenía lugar originalmente en la frente, ojos, nariz, boca y oídos (Constantinopolitano I can. 7: Mansi 3,564); en Occidente sólo en la frente. La unción en la frente sólo podía realizarla el obispo, mientras que el sacerdote del bautismo ungía al bautizando en la coronilla. RABANO MAURO *(De cler. instit.* I 30: PL 107,314ss) transmitió esta

doctrina a la edad media: «Signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte» («el bautizando es ungido con el crisma: por el sacerdote en la coronilla, por el obispo en la frente»).

3. Realizar la unción con el crisma (en la frente) en «forma de cruz», era ya habitual en el siglo III, pues los cristianos todo lo santificaban con la cruz (TERTULIANO, *De Cor.* 3,4: CChr I 1043). Esta unción en forma de cruz se consideró como un sellamiento (o sello: σφραγίς - *signatio;* cf. Ap. 7,2ss; 9,4, donde se habla del sello de Dios en la frente), del que dice el Apóstol: «En él también vosotros, después de haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia» (Ef 1,13s). «Y también nos marcó con su sello y puso en nuestros corazones la fianza del Espíritu.» (2Cor 1,22). Con el concepto de «sello» se relacionó posteriormente la doctrina del «carácter» de este sacramento, por lo que al menos desde el papa Vigilio (555) la confirmación se consideró como irrepetible (mientras que en AGUSTÍN todavía podría aparecer como repetible: *Sermo* 266, c 3-6: PL 38, 1225-1228). Este título de «sello» se atribuye a la confirmación en primer lugar, en cuanto que es sacramento de consumación del rito de iniciación bautismal, que se llama en conjunto, «sellamiento» o «sigilación» (CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.* 3,10: PG 33,440).

4. El *Rationale* de GUILLERMO DURANDO de 1296 *(Rat. div. off.* VI, 84) menciona ya como conclusión de las ceremonias de la confirmación el golpe en la mejilla *(alapa)* como recordatorio para que el confirmando no olvide que ha sido confirmado, y como señal de su mayoría de edad y llamamiento para ser soldado de Cristo. Este rito final ha tenido otra explicación diferente además de la procedente del derecho medieval: recibió el nombre de espaldarazo (obligación de servicio: M.D. Koster; I. Hewegen) o signo de la pasión con Cristo (Jn 19,3). El sentido original y la figura primitiva de este rito final es la *amplexio* (beso de paz) del obispo (Gillmann), que concluía de este modo el rito de iniciación

por lo menos desde el siglo IV. En el nuevo ritual de la confirmación no se encuentra ya este rito extraño a la Biblia, pero sí el saludo de paz entre el ministro de la confirmación y el confirmado y una larga «oración común» en favor de los confirmados.

§ 6. *La forma del sacramento*

Como aparece ya en los Hechos 8,15 una oración, que desde Tertuliano revistió la forma de una «invocación del obispo pidiendo los dones del Espíritu Santo», quizá ya bajo una fórmula trinitaria (Hipólito). Así Ambrosio puede decir acerca de todo el rito de la iniciación: «Te ha sellado Dios Padre, te ha fortalecido y confirmado *(confirmavit)* Cristo el Señor, y ha puesto en tu corazón la prenda del Espíritu *(De myst. I, 7,42:* PL 16,402s). En los primeros juristas de la Iglesia del siglo XII (Sicardo de Cremona, Huguccio) aparece como forma de la administración de la confirmación las palabras que se hicieron habituales en Occidente a través del Pontifical de Guillermo Durando: «Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen» (cf. M. ANDRIEU, *Le Pontif. Rom. du XIIe s.* [Studi e Testi 86] Roma 1938, 247). La invocación del Espíritu Santo al comienzo del rito y la plegaria pronunciada durante el mismo pidiendo los siete dones van unidas por lo menos desde esta época a la extensión de las manos sobre todos los confirmandos. La Iglesia oriental en las palabras de la unción dice, por lo menos desde el siglo V: «sello del don del Espíritu Santo» (σφραγὶς δωρεάς πνεύματος ἁγίου) cf. TREMBELAS III 132; *Androutsos* 341. Estas palabras aparecen por vez primera en el canon 7 del concilio I de Constantinopla el año 381 como elemento integrante de la unción en el rito de la reconciliación (Mansi 3,564). Para la unción con el crisma y como conclusión del bautismo se prescriben ya en el sínodo Trullano del año 692.

La constitución apostólica *Divinae consortium naturae* dice respecto de la forma del sacramento de la confirmación: «Por lo que respecta a las palabras que se usan durante la unción con el crisma, nos atenemos a la dignidad de la venerable fórmula, que se

emplea en la Iglesia latina; creemos, sin embargo, que la antiquísima fórmula propia del rito bizantino, por la que se expresa el don del Espíritu Santo mismo y se menciona la efusión del Espíritu, que tiene lugar el día de pentecostés, merece la preferencia. Tomamos por tanto esta fórmula casi palabra por palabra. Por ello en virtud de nuestra suprema autoridad apostólica disponemos y determinamos que en la Iglesia latina se observe lo siguiente, para que el rito de la confirmación, tal como se presenta, se refiera en la forma correspondiente al sentido esencial de este rito sacramental: El sacramento de la confirmación se administra por la unción con el crisma en la frente, que tiene lugar con la imposición de la mano, y mediante las palabras: "Recibe el signo del don del Espíritu Santo"» *(Sacramentum Confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba: Accipe signaculum doni Spiritus Sancti).*

Capítulo cuarto

EFECTOS DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

Vamos a tratar aquí acerca de la cuestión de los efectos (§ 7) y de la necesidad de la confirmación (§ 8).

§ 7. *Efectos y sentido del sacramento*

M. LAROS, *Pfingstgeist über uns,* Ratisbona 1936. — I.R. GILLIS, *The Effect of the Sacrament of Confirmation,* Washington 1940. — P. RUPPRECHT, *Die Firmung als Sakrament der Vollendung,* ThQ 127 (1947) 262-277. — J. LATREILLE, *L'effet de la confirmation,* RThom 58 (1958) 214-243. — H. MÜHLEN, *Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi,* ThGl 57 (1967) 263-286. — W. BREUNING, *Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen zum Sakrament der Firmung,* en *Volk Gottes* (Festschr. f.J. Höfer) Friburgo de Brisgovia 1967, 132-163. — O. BETZ, *Sakrament der Mündigkeit,* Munich 1968. — E. CHR. SUTTNER, *Taufe und Firmung,* «Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion», Ratisbona 1971, 73-89: STYLIANOS HARKIANAKIS, *Die Ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung.*

Muchas veces se ha tratado de determinar los efectos de este sacramento, lo que es indicio de que no están suficientemente claros el simple sentido y el carácter básico de este sacramento. La misión de este análisis debe ser, pues, aclarar este carácter básico y el sentido de la confirmación en la medida de lo posible. El procedimiento para obtener este resultado, consistirá, como se deduce de lo que hemos venido diciendo, en explicar justamente la relación de bautismo y confirmación y la peculiaridad específica de la confirmación dentro de esta relación.

§ 7. Efecto y sentido del sacramento

Ya hemos visto que, en la exposición bíblica, el bautismo y la confirmación están claramente diferenciados entre sí por los ritos (bautismo de agua - imposición de manos junto con oración). La inserción de las unciones tanto en el bautismo como en la confirmación, así como la unión de los dos sacramentos originada por la administración común a los niños muy pequeños han contribuido a oscurecer la distinción entre ambos. Cuando durante la edad media germánica la costumbre de administrar el bautismo a los recién nacidos y la confirmación a los jóvenes de edad comprendida entre los 7 y los 12 años obligó a la Iglesia occidental a subrayar nuevamente la diferencia, se hizo sobre la base del *Decretum Gratiani* (III, 5, c 2: PL 187,1855s) confrontando la confirmación como sacramento *militiae Christi* (cf. supra, § 1 n.º 4), al bautismo como *sacramentum regenerationis*. En época más reciente se ha vuelto a subrayar, frente al bautismo, la confirmación como sacramento de la consumación. Así, para PLÁCIDO RUPRECHT la consumación consiste en que en la confirmación Dios Padre acepta al niño que nació en el bautismo; M. SCHMAUS subraya más la relación respecto de Cristo, mencionando como efecto de la confirmación la posesión por parte de Cristo y la signación con el Espíritu Santo, la comunión de lucha y victoria con Cristo. M. LAROS y O. BETZ ven el efecto del sacramento de la confirmación sobre todo en la mayoría de edad que se les confiere a los cristianos por el don del Espíritu. El concilio Vaticano II ha vuelto a insistir en la relación y diferencia de los dos sacramentos: bautismo y confirmación. En la *Constitución sobre la Iglesia* (art. 11) se dice: «La condición sagrada y orgánicamente constituida de la comunidad sacerdotal se actualiza tanto por los sacramentos como por las virtudes. Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por tal carácter al culto de la religión cristiana y, regenerados como hijos de Dios, tienen el deber de confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia. Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fortaleza especial del Espíritu Santo y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con sus palabras y obras como verdaderos testigos de Cristo.» Aparece aquí con toda claridad el testimonio apostólico

como misión y efecto especial del sacramento. De este apostolado prosigue diciendo el Vaticano II: «El apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, a cuyo apostolado todos están llamados por el mismo Señor en razón del bautismo y de la confirmación» (ibid. art. 33). En el *Decreto sobre el apostolado de los seglares* (art. 3) se dice a este respecto: «Los seglares obtienen el derecho y la obligación del apostolado por su unión con Cristo, cabeza. Ya que, insertos por el bautismo en el cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor. Se consagran como sacerdocio real y gente santa (cf. 1Pe 2,4-10), para ofrecer hostias espirituales por medio de todas sus obras y para dar testimonio de Cristo en todas las partes del mundo. La caridad, que es como el alma de todo apostolado, se comunica y mantiene con los sacramentos, sobre todo en la eucaristía.»

Estas afirmaciones, unidas a las ideas que hemos expuesto al comienzo (§ 1) al analizar el acceso histórico salvífico a este sacramento, sugieren la siguiente exposición acerca del sentido y el efecto de la confirmación:

1. En la confirmación Dios consuma por el don del Espíritu Santo la obra que inició en nosotros con el bautismo como sacramento de la regeneración a partir de Dios. El efecto de este sacramento debe entenderse como una consumación, tal como la ofrece el acontecimiento de pentecostés (venida del Espíritu Santo), frente al hecho de la pascua (muerte y resurrección de Cristo) respecto de la obra de Cristo. Desde este punto de vista histórico-salvífico resulta ya claro que, al igual que pascua y pentecostés, también el bautismo y la confirmación tienen su sentido más profundo en la «Iglesia», aun cuando el objetivo de esta acción salvífica de Dios es el «individuo como miembro de esta Iglesia» pues lo supremo y definitivo ante Dios es el individuo en cuanto persona.

2. El efecto especial que produjo en los apóstoles el acontecimiento de Pentecostés comparado con el acontecer de la pascua fue sobre todo que gracias a la «fuerza de arriba» pudieron ejer-

cer el apostolado al que los llamó el Señor mientras vivió en la tierra y después de ser glorificado. Gracias al «don del Espíritu» fueron capaces de actuar como «testigos» del reino de Cristo. Así, parece que el primer sentido y el efecto más importante de la confirmación es comunicar eficazmente la capacidad y la obligación del apostolado por el don del Espíritu Santo.

3. Esto significa que la «plenitud» que proporciona este sacramento de la confirmación presenta, respecto del bautismo, una doble dirección: *a)* La primera dirección, la que resulta más directamente visible, apunta a la Iglesia como Iglesia apostólico-misionera, que vive en este mundo del testimonio de sus fieles y va creciendo a partir de este testimonio. Este testimonio de fe, que es tarea de todo cristiano, este apostolado, que caracteriza a todo verdadero cristiano, es —como la fe misma —primariamente un don de la gracia de Dios, del mismo modo que el apostolado en su plenitud, el ministerio apostólico del obispo o del sacerdote es primariamente gracia como vocación y como seguimiento. *b)* Como, sin embargo, la gracia apremia al hombre en su libertad, como es don del amor personal de Dios, que exige por ello la correspondencia del amor, la plenitud que confiere la confirmación en relación con el bautismo debe afectar al hombre, que ha de ser testigo del reino de Dios, en su propia persona. Esto quiere decir que el efecto de la confirmación, que consiste primariamente en el testimonio apostólico, debe cambiar al hombre mismo en el orden sobrenatural, convirtiéndolo en testigo y apóstol, para que sea capaz de dar este testimonio. De acuerdo con la frase de Agustín: «El que te ha creado sin ti, no te recreará sin ti», se puede decir también aquí: «El que te ha convertido en miembro de su Iglesia sin ti en el bautismo, no te convertirá en apóstol de su Iglesia sin ti.» Esto significa que el efecto sobrenatural de la confirmación exige para recibir esta gracia una disposición (más existencial) que la que requiere el efecto sobrenatural del bautismo. Sin embargo la disposición interna del apóstol, al igual que su vocación externa al apostolado, no pueden lograrse por su propio esfuerzo moral; ambas cosas se le confieren al hombre como don sobrenatural de Dios.

4. El apostolado, que se resalta aquí como don sobrenatural de la confirmación, sobre todo en conexión con el Vaticano II, no es algo completamente nuevo respecto del sacerdocio bautismal, que hemos recibido en el bautismo. Se puede representar más bien mediante la analogía natural de la «madurez de la vida», tal como hemos señalado antes (§ 1). La semejanza con Cristo, que hemos recibido en forma especial en el bautismo como «gracia del sacerdocio bautismal», se orienta al apostolado misionero que se nos confiere en la confirmación. Sin embargo «esta madurez de vida», que se nos dio en el bautismo, se nos debe conferir de nuevo, debe llegar a nosotros justamente como gracia de la confirmación.

5. Hay que determinar también en forma más concreta la relación de efectos del bautismo y la confirmación a partir de la coordinación de Cristo y el Espíritu de Cristo. El acontecimiento de pentecostés, al igual que la encarnación de Cristo, sólo pueden entenderse a partir del misterio histórico-salvífico de la misión *(missio)*, que sin sombra de cambio en Dios, provoca un cambio comparable al acontecimiento de la creación, mediante una nueva forma de presencia personal de Dios en este mundo. Por mucho que la relación Dios-hombre de la unión hipostática en Cristo, creada por la encarnación, sea de naturaleza muy diferente a la unión del Espíritu de Dios con su Iglesia, más importante que esta diferencia, que se sustraerá siempre a nuestra inteligencia humana, es el hecho de la irrupción histórico-salvífica de Dios en este mundo que se produce en ambos casos. Si se diferencian ya las afirmaciones del Antiguo Testamento acerca de los efectos del don de Espíritu comunicado a los profetas, la referencia a que en el Cristo-Mesías terreno se cumplió ya Is 11,1 y a que la venida del Espíritu en Pentecostés según las promesas del mismo Jesús sólo tiene el sentido de continuar, asegurar y consumar la obra de Cristo en este mundo, tiende a poner aún más en claro que pentecostés significa una auténtica misión divina, de la que la confirmación confiere una participación sacramental: «Cuando venga el Paráclito que del Padre os enviaré yo, el Espíritu de la verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí: y vosotros también daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn 15,26s). «Toda-

vía tengo muchas cosas que deciros, pero no podréis sobrellevarlas ahora. Cuando él venga, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que hablará todo lo que oye y os anunciará lo que está por venir» (Jn 16,12-14). «Yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito, que permanecerá con vosotros para siempre: El Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce. Vosotros le conocéis, porque con vosotros permanece y en vosotros estará» (Jn 14,16s). «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo y os recordará cuanto os he dicho yo» (Jn 14,26s). El Espíritu Santo aparece en estas palabras como compañero de los apóstoles en toda su acción apostólica en este mundo, íntimamente próximo y personalmente presente para ellos, como Cristo estuvo presente en su existencia terrenal como maestro y amigo.

6. En esta orientación de la existencia cristiana al «testimonio en favor de Cristo» va implicado también de por sí el que precisamente este don del Espíritu, como don del sacramento de la confirmación, signifique y conceda la llamada y capacidad para decidirse por Cristo, tal como se expresa en diferentes *logia*, que Lucas ha reunido en el capítulo 12. Esta decisión sin embargo requiere estar dispuesto para la lucha (Lc 12,51; Mt 10,34), para ingresar en la milicia de Cristo, de la que Pablo habla con tanta frecuencia en sus epístolas (cf. LThK 7 [1962] 418s). El mismo Cristo ha prometido el Espíritu como aquel poder, «que convencerá al mundo que hay un pecado, una justicia y un juicio» (Jn 16,8-11). En este contexto aparece como válido y razonable el aspecto parcial que la concepción de la edad media atribuyó al efecto de la confirmación. La confirmación robustece y arma para la lucha inevitable en favor del reino de Dios en nosotros y en este mundo.

7. La idea de que bautismo, al igual que la confirmación, se relaciona en primer lugar con la Iglesia y sólo después con el cristiano individual, permite entender por qué el concilio Vaticano II une inmediatamente a las afirmaciones acerca de estos dos sacramentos las afirmaciones acerca de la «eucaristía», que es «el sa-

cramento de la comunión eclesiástica», en la que llega a su desarrollo vital todo cuanto se relaciona con la Iglesia como realidad histórico-salvífica en este mundo. En la vida con la Iglesia y por la Iglesia de Cristo y a partir de la fuerza siempre nueva del sacrificio eucarístico de la Iglesia debe desarrollarse y consumarse el sacerdocio del bautizado y el testimonio del confirmado. De este modo el cristiano viene a ser «mayor de edad», no por sí, sino por la gracia de los sacramentos de Cristo, no «sirviéndose de su inteligencia» (Kant), sino «dejándose guiar por el espíritu de Dios» (Rom 8,14), conduciéndose «no según la carne, sino según el espíritu» (Rom 8,4). Así recibirá constantemente los dones del Espíritu Santo (Is 11,1ss), y su vida en amor y gozo, paz y paciencia, suavidad y bondad, dulzura y fidelidad y continencia será «el fruto del Espíritu» (Gál 5,22).

En cuanto consumación del bautismo, a la confirmación le corresponde del mismo modo que al bautismo la irrepetibilidad y absoluta unicidad, tal como se ha afirmado en Occidente sobre todo desde los tiempos del papa Vigilio († 555). De acuerdo con ello, se desarrolló teológicamente la doctrina de la signación con el Espíritu Santo (Ef 1,13; 4,30) dentro de la doctrina del *character indelebilis,* que proporciona también el sacramento de la confirmación. Este *character indelebilis* se puede definir más concretamente como *signum distinctivum*, en cuanto que el confirmado aparece, en virtud de su madurez y mayoría de edad, en la «plenitud de la edad de Cristo» (Ef 4,13) frente a los meramente bautizados, que no son más que «niños recién nacidos» (1Pe 2,2; cf. Act 8,16); como *signum dispositivum* para la lucha y padecimiento por el reino de Cristo (2Tim 2,3; 1Tim 6,12), lleno de fortaleza (Ef 6,13), contra toda vacilación (Rom 8,26), armado con toda la armadura de Cristo (Ef 6,11-17); como *signum obligativum* para dar testimonio de Cristo y su reino, para lo que Cristo prometió la fuerza de lo alto antes de subir a los cielos (Lc 24,49; Act 1,8); como *signum configurativum,* que hace al cristiano en forma singular semejante a «Cristo», que es ungido con el Espíritu Santo (Is 61,1ss; Lc 4,18s; Act 4,27; 10,38), y que hace crecer al hombre convirtiéndose en «hombre espiritual», del que dice la revelación: «Nosotros hemos recibido, no

el Espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido. Éste es también nuestro lenguaje, que no consiste en palabras, como enseñadas por humana sabiduría, sino en palabras enseñadas por el Espíritu, expresando las cosas del Espíritu con lenguaje espiritual. El hombre puramente humano no capta las cosas del Espíritu... el hombre dotado de Espíritu puede examinar todas las cosas pero él no puede ser examinado por nadie... nosotros poseemos realmente la mente de Cristo» (νοῦν: 1Cor 2,12-16). «Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos: *Abba!*, ¡Padre!» El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios, y coherederos de Cristo, puesto que padecemos con él y así también con él seremos glorificados... el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad. Porque no sabemos cómo pedir para orar como es debido; sin embargo el Espíritu mismo intercede con gemidos intraducibles en palabras» (Rom 8,14-17.26). Así hemos sido llamados «a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21); pues «el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2Cor 3,17).

§ 8. *La obligatoriedad de recibir la confirmación*

En los dos relatos de los Hechos de los Apóstoles acerca de la confirmación, la iniciativa respecto de este sacramento parte de los apóstoles (8,14) o de Pablo (19,2ss). Esto puede indicar que la cuestión acerca de la «obligatoriedad de la recepción de este sacramento» tiene su base en la preocupación de la Iglesia misionera y jerárquica, no tanto en la preocupación del individuo por su salvación. Así se comprende que la Iglesia haya enseñado constantemente que los bautizados, aun sin haber recibido la confirmación, pueden alcanzar la salvación eterna (sínodo de Elvira, hacia 305: D 52e - DS 121; Tridentino: D 792 - DS 1515). Pero

sería gravemente pecaminoso, afirmó el papa Martin V en 1418 contra los Wicleffitas, que un cristiano no recibiera este sacramento por desprecio (D 669 - DS 1259). La nueva concepción de la Iglesia misionera, del sacerdocio bautismal y del apostolado de los laicos, puestos de relieve por el concilio Vaticano II, nos permiten saber que lo que aquí se halla en juego no es la *necessitas medii* (problema de salvación personal), sino más bien la plenitud cristiana del individuo para su servicio a la Iglesia y la propagación y consumación de la Iglesia para el servicio de los individuos. No se trata aquí de la necesidad salvífica individual o de la obligatoriedad jurídica, sino más bien de la consumación histórico-salvífica de la existencia cristiana de la Iglesia y de la consumación histórico-salvífica de la Iglesia mediante el influjo que irradia toda existencia plenamente cristiana. No es la preocupación por la seguridad de la salvación propia (egoísmo salvífico), sino más bien la preocupación por el reino de Dios (Mt 6,33: «buscad primero el reino de Dios y su justicia») y la gratitud por la gracia de ser cristianos las que deberían despertar de nuevo en todos los cristianos la conciencia de la grandeza de este sacramento: «Sois un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz. Los que en un tiempo erais "no pueblo", ahora sois pueblo de Dios; los que erais "no compadecidos", ahora sois los compadecidos» (1Pe 2,9s). «No apaguéis el Espíritu» (1Tes 5,19). «No disgustéis al Espíritu santo de Dios, en el cual fuisteis sellados para el día de la redención» (Ef 4,30). «Dejaos llenar de Espíritu, recitando entre vosotros salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando de todo vuestro corazón al Señor; dando constantemente gracias por todo a Dios padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo, sometidos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5,18-21).

Capítulo quinto

MINISTRO Y SUJETO DE LA CONFIRMACIÓN

De acuerdo con lo que se ha dicho hasta ahora será conveniente hablar en primer lugar del sujeto (§ 9) y a continuación del ministro (§ 10) de este sacramento.

§ 9. *Sujeto del sacramento*

M. CAMBIAGHI, *L'età della cresima*, Milán 1957. — LThK 4 (1960) 151s (P. FRANSEN). — HPTh 3. Respecto de la edad de la confirmación cf.: H. KÖNIG, *Das Alter der Firmlinge, eine Orientierung, Oberrhein*, «Past.-Bl.» 62 (1961) 221-258. — E. RUFFINI, *La edad para recibir la confirmación*, «Concilium» 38 (1968) 192-198. — P. FRANSEN, *Erwägungen über das Firmalter*, ZKTh 84 (1962) 401-426. — O. SEMMELROTH, *Theologisches zur Frage nach dem rechten Firmalter*, «Past. Bl. d. Diöz. Aachen Berlin Essen Köln» 18 (1966) 358-366. — A. BENING, *Gabe des Geistes, Zur Theol. u. Katechese d. Firmsakramentes*, Kevelaer-Hildesheim 1972. — A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El sujeto de la confirmación*, Salamanca 1952.

Todo bautizado, que todavía no ha sido confirmado puede y debe recibir la sagrada confirmación. La única condición es el estado de gracia del que lo recibe.

1. La cuestión más importante es la que se refiere a la *edad en la que ha de recibirse la confirmación*. En la historia de la Iglesia se puede comprobar que, debido a la unión del bautismo y la confirmación por lo menos desde la época en la que fue costumbre universal bautizar a los niños, la confirmación también

se confirió a los niños menores de edad. Esta costumbre se mantuvo en Occidente hasta entrado el siglo IV. Luego, debido a la disposición de que la confirmación sólo debía ser administrada por el obispo, se fue separando cada vez más la recepción de ambos sacramentos, pues la confirmación sólo se pudo administrar con ocasión de la visita del obispo. En la Iglesia oriental se ha mantenido hasta ahora la costumbre de administrar la confirmación a los niños menores de edad inmediatamente después del bautismo. Para la Iglesia romana el concilio Lateranense IV (1215), estableció la edad de la primera comunión en los años del uso de razón, es decir, de los 7 a los 12 años de edad (D 437 - DS 812). En consecuencia, se fue demorando la confirmación hasta esta edad y así lo estableció definitivamente el catecismo romano (Pars II c 3 q 14). Desde el siglo XIX, y debido especialmente a los decretos de Pío X (D 2137 - DS 3530) se impuso como edad normal para la confirmación el tiempo después de la primera comunión, es decir, de 10 a los 12 años. Propuestas más recientes, la mayor parte de ellas de teólogos prácticos, tratan de aplazar más todavía la edad de la confirmación por razones pedagógicas, influidos también quizá por la práctica de la confirmación en las Iglesias reformadas. En este caso, la confirmación, como sacramento de la mayoría de edad, coincidiría con la salida de la escuela, a los 16 ó 17 años de edad.

2. ¿En virtud de qué principios hay que resolver la cuestión de la edad de la confirmación? Las razones pedagógicas no pueden sobreponerse a las razones teológico-dogmáticas. Desde el punto de vista teológico-dogmático hay que decir: 1.º El bautismo y la confirmación, a pesar de todas sus diferencias, deben agruparse como los dos elementos esenciales de la iniciación cristiana. Por consiguiente no se puede entender correctamente la confirmación en cuanto sacramento sin tener en cuenta su relación con el bautismo. 2.º Al igual que el bautismo confiere la vida sobrenatural, la confirmación contribuye a la madurez de esta vida, teniendo siempre en cuenta al individuo como miembro de la Iglesia, en la cual vive el cristiano individual en la esfera de la gracia. Ambos efectos, el del bautismo y el de la confirmación,

son puros dones sobrenaturales, y no fruto de previos esfuerzos humanos, aun cuando en el hombre adulto se debe actualizar la posibilidad de una recepción libre y personal de la gracia mediante la eliminación de los impedimentos y una apertura positiva a la gracia en virtud del auxilio preveniente de Dios. 3.º La afirmación anteriormente expuesta en el sentido de que conforme al relato de los Hechos de los Apóstoles la confirmación es sobre todo consumación de la gracia bautismal con vistas al apostolado del individuo en la Iglesia, ha llevado en estos últimos tiempos a la idea, condicionada por la psicología y la pedagogía, de demorar la confirmación hasta una edad comprendida entre los 7 y los 12 años.

3. Los *reformadores* rechazaron claramente la confirmación como sacramento, pero han desarrollado ya un nuevo rito con los dos elementos de «continuo examen del catecismo y autorización para participar en la cena del Señor» *(Catechesis* y *Admissio).* Ya en 1523 (sermón *Laetare* y fórmula de la misa) expuso Lutero estos elementos. Lo mismo enseñó Calvino en 1536 en Ginebra, cuando exigió que los niños de 10 años se sometieran a un examen trimestral de doctrina y recibieron la autorización para participar en la cena del Señor. En los Países Bajos esta práctica se convirtió en la proclamación pública de la fe, a la que sigue la participación activa en la Iglesia como miembro, por lo que aquí se recibió la «confirmación» a los 18 años de edad. El auténtico creador de la confirmación reformada es Martín Bucero, que la inició en abril de 1534 en Estrasburgo y convirtió en Hessen esta práctica en costumbre de derecho público. Según el estatuto de Kassel la «confirmación o imposición de las manos es una ceremonia sacramental, con la que se confirma a los niños — después de haber sido instruidos en la doctrina cristiana — en la autoproclamación de la misma y en su caminar en Cristo hacia la comunidad cristiana». En la ceremonia se pronuncia la fórmula: «Recibe el Espíritu Santo, protección y cobijo contra todos los males, fortaleza y ayuda para todo bien, de la mano bondadosa de Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.» Se consigue aquí un equilibrio entre *catechesis, admissio* y *communio* y, por tanto,

entre bautismo, confirmación y comunión. En épocas posteriores se subraya cada vez más que sólo por la confirmación se obtiene la plenitud del ser cristiano en la comunidad, porque el bautismo de los niños no puede proporcionar completamente lo que el hombre sólo puede recibir con una fe consciente. Entre 1845 y 1935 se propusieron algunas reformas relativas a estas formas de confirmación. A favor de los trabajos ecuménicos, el juramento de reforma se fue convirtiendo en una prómesa respecto de la Iglesia. El problema que plantea la confirmación en nuestra época consiste en que no parece haberse conseguido el objetivo de esta ceremonia, y se hace muchas veces responsable a la comunidad por ello (cf. el problema en la República Democrática de Alemania por la consagración de la juventud). Por tanto en este caso la confirmación no es primariamente sacramento, que concede la gracia, sino una ceremonia, que confiere derechos eclesiásticos, es decir derechos en la comunidad. Por eso se extiende una «cédula de confirmación» (muchas veces con lemas para la vida tomados de la sagrada Escritura), que sanciona la admisión pública en la comunidad de la cena (algo así como una cédula bautismal o una cédula de matrimonio). Esta concesión jurídica hecha por la comunidad está siendo sometida en la actualidad a fuertes críticas (cf. RGG 3 [1959] 1759-1767).

4. Muy otra era la visión del «sacramento de la confirmación» en las antiguas Iglesias: en cuanto don sobrenatural se administraba a los niños o a los jóvenes; aun cuando en la actualidad se le considera más bien como consumación de la gracia bautismal con vistas a la capacitación y misión para el apostolado en la Iglesia. No contradice a la nueva finalidad el que se administre la confirmación entre los 7 y 12 años de edad, pues en estos años la capacidad del hombre para su decisión personal ideal es auténtica y muchas veces mayor que en los 7 años siguientes (12-19 años de edad). Desde el punto de vista dogmático del sacramento habrá que considerar también si no habría que administrar nuevamente la confirmación, si es posible, antes de la primera comunión, de manera que una vez más se pusiera en práctica la sucesión habitual de los sacramentos en la antigua

Iglesia: bautismo, confirmación, eucaristía. Y así se podría añadir poco a poco, por ejemplo después de los 10 años de edad, la recepción del sacramento de la penitencia.

§ 10. *Ministro del sacramento*

Decretum Spiritus Sancti munera del 14 de septiembre de 1946 *cum annotationibus* C. ZERBA, «Appollinaris» 19 (1946) 227-245; cf. «Angelicum» 24 (1947) 168-194 (S. ÁLVAREZ-MENÉNDEZ). — J. NEUMANN, *Das Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt bei der Firmung*, AKathKR 130 (1961) 388-436. — J. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes*, Wurzburgo 1920. — A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *El ministro de la confirmación*, «Concilium» 38 (1968) 181-191.

1. *El ministro primitivo (originario) de la confirmación es el obispo.* Esto resulta del relato de los Hechos (Act 8,14; 19,6: sólo confirman los apóstoles), así como de toda la tradición primitiva y occidental: TERTULIANO *(De baptismo* 8,1s: CChr I 283), CIPRIANO (Ep. 73,9: CSEL 3,784; *De rebapt.* c 6 y 10: PL 3,1189 y 1194; CSEL 3,3 App 76,27s; 82,17s), JERÓNIMO *(Dial. contra Lucif.* 9: PL 23,164 B). El primero de ellos escribe a este respecto: «No pongo en duda que es costumbre de la Iglesia que acuda con urgencia el obispo a aquellos que lejos de las grandes ciudades han sido bautizados por presbíteros y diáconos, para invocar al Espíritu Santo e imponerles la mano.» Jerónimo explica que la confirmación sólo puede ser administrada por el obispo apoyándose en la siguiente razón: «La salvación de la Iglesia depende de la dignidad del sumo sacerdote; si no se le concede un poder extraordinario y superior a todos, habrá en la Iglesia tantos cismas como sacerdotes.» Inocencio I, al igual que Hipólito, establece que sólo el obispo puede realizar la unción con el crisma en la frente del neófito: «Acerca de la confirmación de los niños *(De consignandis infantibus)* es evidente que no puede hacerse por otro que por el obispo. Porque los presbíteros, aunque ocupan el segundo lugar en el sacerdocio, no alcanzan, sin embargo, la cúspide del pontificado. Que este poder pontifical, es decir,

el de confirmar y comunicar el Espíritu Paráclito, se debe a solos los obispos, no sólo lo demuestra la costumbre eclesiástica *(consuetudo ecclesiastica)*, sino también aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles que nos asegura cómo Pedro y Juan se dirigieron para dar el Espíritu Santo a los que ya habían sido bautizados (Act 8,14-17). Porque a los presbíteros que bautizan, ora en ausencia ora en presencia del obispo, les es lícito ungir a los bautizados con el crisma, pero no les es lícito signar la frente con el mismo óleo, lo cual corresponde exclusivamente a los obispos, cuando comunican el Espíritu Paráclito» (D 98 - DS 215). Firmiliano (Ep 75,7: CSEL 3/2.814s), así como las constituciones apostólicas (II 33,2: FUNK 114) atestiguan que anteriormente también en la Iglesia oriental fue el obispo el ministro ordinario de la confirmación. CRISÓSTOMO *(In Act.* hom. 18,3: PG 60,144), el gran predicador de Constantinopla, testifica también: la imposición de manos es un derecho especial (prerrogativa — ἐξαίρετον) de los apóstoles. El diácono Felipe sólo tenía poder para administrar el signo del bautismo, pero no para comunicar el Espíritu a los demás. La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del concilio Vaticano II (art. 26) menciona a los obispos como ministros originarios de la confirmación, y el nuevo rito de la confirmación mantiene que el obispo es el ministro propiamente dicho de este sacramento.

2. *El ministro extraordinario de la confirmación es el simple sacerdote,* que por un indulto especial (en los países de misión) o por una disposición general de derecho ha recibido este poder. A esta posibilidad se refiere ya el papa Clemente IV el año 1351 (D 573 - DS 1370), y el *Decretum pro Armeniis* escribe: «Se lee que alguna vez por dispensa de la Sede Apostólica, con causa razonable y muy urgente, un simple sacerdote ha administrado este sacramento de la confirmación con el crisma consagrado por el obispo» (D 697 - DS 1318). Por indulto de la Sede Apostólica y con efecto desde el 1 de enero de 1947, se concedió a un determinado círculo de pastores (párrocos con territorio propio, vicarios parroquiales permanentes y administradores de parroquias, sacerdotes con determinado territorio e iglesia deter-

minada y plenos derechos pastorales) el poder de administrar a los fieles de su territorio el sacramento de la confirmación, si existía serio peligro de muerte para el bautizado y todavía no confirmado y no se podía acudir al obispo diocesano o a un legítimo representante episcopal (AAs 38 [1946] 349ss). Asimismo se publicó una disposición específica para los territorios de misiones (AAS 40 [1948] 41).

El nuevo rito de la confirmación de 1971 prevé que allí donde existe una gran afluencia de confirmandos, el obispo recibirá la ayuda de simples sacerdotes en la administración de la confirmación. Que el obispo sigue siendo el ministro originario en este caso, se expresa por el hecho de que él mismo entrega a los sacerdotes el aceite consagrado para la unción: no lo tienen ellos mismos ni lo pueden recibir de otros. Para enjuiciar esta nueva práctica es necesario distinguir perfectamente entre las cuestiones dogmáticas y las pastorales, y tener en cuenta la evolución del concepto que la Iglesia tiene de sí misma, evolución iniciada en el concilio Vaticano II.

a) Partiendo de la cuestión dogmática hay que decir que el abandono en las ideas de poder y jerarquía de la edad media por parte de la Iglesia no supone que ésta haya suprimido la organización interior jerárquica de la Iglesia ni que la pueda suprimir. El simple sacerdote actúa, según esto, como miembro de la Iglesia en virtud de una delegación implícita o explícita del obispo, del mismo modo que éste, en cuanto servidor del reino de Dios, cumple su servicio en virtud de su consagración y de la propia responsabilidad. El reino de Dios es más que la Iglesia; es el objetivo del ser y actuar eclesiástico en este mundo. Sin embargo Dios ha querido y quiere edificar su reino en este mundo ordenadamente mediante su Iglesia establecida y fundada en Cristo, aun cuando por las debilidades humanas y limitación de la Iglesia y por la dignidad de todos los hombres como hijos de Dios salvará por medios extraordinarios a aquellos que no pertenecen a la Iglesia — y que constituyen la mayor parte de la humanidad —. Partiendo de esta concepción íntima de la Iglesia se deberá decir: el poder otorgado aquí al simple sacerdote, de administrar el sa-

cramento de la confirmación, no se debe a la delegación mencionada; ésta sólo indica que se da libertad de acción al poder sacerdotal concedido ya en la ordenación para administrar la confirmación. Si también en la cuestión del poder de gobierno los obispos son «los sucesores de los apóstoles», en cuestiones de servicio pastoral al reino de Dios (exceptuada la ordenación sacerdotal) la diferencia entre *episcopus* y *presbyter* con vistas al ministerio apostólico no puede establecerse en el sentido de una superioridad y subordinación expresable en términos jurídicos. En efecto, los dos ministerios son bíblicos y la distinción jerárquica sólo se puede explicar en virtud del crecimiento de la Iglesia en el tiempo posterior a la Biblia.

b) Tampoco la reciente disposición según la cual en casos de gran afluencia los simples sacerdotes como auxiliares y compañeros *(episcopum adiuvant qui ipsi sociantur)* administrarán la confirmación junto con el obispo, plantea ningún problema dogmático, aunque sí algunas cuestiones pastorales. Como en el pensamiento tradicional de los fieles de la Iglesia latina se considera al obispo como el auténtico y único administrador de la confirmación, puede originarse en los simples fieles cierta diferencia en la valoración del sacramento desde el punto de vista del ministro. Además cabe preguntar si en este caso no debería asignarse la confirmación al párroco del lugar o al arcipreste de la región, tratándose de un gran sector, para de esta manera integrar el sacramento de la confirmación en la organización de la pastoral parroquial, tal como lo ha hecho el nuevo rito en el caso del sacramento del bautismo (todos los años, en un domingo o día de fiesta, por ejemplo el mismo día de pentecostés, en el marco del sacrificio de la misa) (cf. J. LENGELING, Gd 5,71,116; BR. KLEINHEYER, Gd 5,71,154).

c) Pero una determinación de este tipo no se ajustaría suficientemente a la imagen jerárquica de la Iglesia propia de la Iglesia latina, ni siquiera después del concilio Vaticano II. Para el creyente, que hasta el momento sólo se ha encontrado con el obispo en su ser personal de cristiano al recibir la sagrada confirmación, el obispo no sería bien pronto más que el primer administrador de la diócesis. Incluso desde el punto de vista de la cosa en sí

habrá que preguntarse si la administración de la confirmación como sacramento del apostolado cristiano no exigiría quedar reservado al obispo, al igual que la ordenación sacerdotal. Evidentemente sería de desear que el obispo (y sus vicarios episcopales) administraran cada año por toda la diócesis el santo sacramento de la confirmación (un mayor número de confirmandos en cada uno de los puntos centrales no perjudicaría al sacramento, como lo demuestra la costumbre de la Iglesia primitiva con los bautizos, que sólo tenían lugar dos veces al año). Resulta conveniente, dada la nueva idea acerca de la Iglesia, pensar si la presencia del obispo incluso en ocasiones diferentes a las de la consagración de una nueva Iglesia (por ejemplo con motivo de la instalación de un nuevo párroco o del jubileo eclesiástico) no representará en forma visible la íntima conexión del obispo y el presbiterio y por tanto al obispo como primer pastor de la diócesis.

3. En las Iglesias orientales inmediatamente después del bautismo del niño de muy poca edad tiene lugar «la santificación divina con la unción vivificadora». El simple sacerdote que administra el bautismo unge con el aceite consagrado por el obispo la frente, los ojos, las narices, la boca, las orejas, el pecho, las manos y los pies del bautizado. Esto sucede desde el siglo IV, tal como lo muestra la exposición de CIRILO DE JERUSALÉN (cf. *Cat. myst.* 3,3: PG 33,1092) y como se puede observar en las constituciones apostólicas (cf. VIII 28,3: Funk 531). Focio se lamentaba de que no fuera reconocida por la Iglesia romana la confirmación administrada en la iglesias orientales por los meros sacerdotes y que tuviera que ser repetida la ceremonia por un obispo (cf. HERGENRÖTHER, *Photius,* I 644). También el decreto del concilio de Florencia de 1439 para los Armenios menciona como ministro ordinario exclusivamente al obispo, pero resalta que la Sede Apostólica ha permitido en casos urgentes a meros sacerdotes la administración de este sacramento. (Habitualmente confirmaban en la edad media los sacerdotes en la diócesis de Wurzburgo, en Francia, los abades de Einsiedeln, Constanza, Kempten, Monte Cassino y San Pablo extramuros de Roma: BARTMANN, LdD II [1932] 283). No se puede dudar de la validez de la confirmación

administrada en la iglesia oriental por los simples sacerdotes. Los casos en los que un obispo de la Iglesia latina repetía la confirmación, han de interpretarse desde un punto de vista jurídico y de política eclesiástica.

Si se quiere presentar en nuestros días el sacramento de la confirmación en su verdadera dimensión, ante todo hay que percibir en una forma más profunda dos verdades de fe y vivirlas en forma convincente: La primera es la doctrina bíblica acerca del *Espíritu Santo,* de su realidad y su acción en favor de la Iglesia de Cristo en la tierra y de la vida de cada uno de los cristianos en Cristo (cf. supra § 2,1). Por otra parte vale la pena tomar conciencia de la nueva *idea que la Iglesia tiene de sí misma* como «Iglesia misionera» y grabar en el propio corazón la misión apostólica del «sacerdocio universal de los cristianos» recibido en los sacramentos de iniciación. Como miembro de Cristo el cristiano, al igual que Cristo (cf. Lc 4,18) debe aplicarse a sí mismo las palabras del profeta (cf. Is 61,1): «El Espíritu de Yahveh está sobre mí, puesto que Yahveh, para dar la buena nueva a los humildes me envió.» Para esto se nos ha concedido como «don del Espíritu» el «Espíritu del Señor, el Espíritu de la sabiduría y de inteligencia, el Espíritu de consejo y fortaleza, el Espíritu del conocimiento y del temor de Dios» (cf. CTD v 155ss). A este propósito nos exhorta el Apóstol: «Así también vosotros, ya que aspiráis con ardor a los dones del Espíritu, procurad tenerlos en abundancia para la edificación de la Iglesia» (1Cor 14,12: πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας).

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

INTRODUCCIÓN

Si el bautismo y la confirmación se referían sobre todo el acontecimiento histórico-salvífico de la «regeneración», de la concesión y madurez de la nueva vida que procedía de Dios, la penitencia y la extremaunción tienen como objeto al hombre en su indigencia terrena, histórica, su pecado y la sanación de este pecado y de sus consecuencias. Lo que Dios creó sano, se ha corrompido por el pecado del hombre y debe sanarse nuevamente por la aplicación y apropiación de la obra salvífica de Cristo. Al hablar de la penitencia y de la extremaunción nos referimos al misterio del pecado así como al misterio de la gracia, de la justificación después del pecado. La regeneración por el bautismo es irrepetible en cuanto acontecimiento histórico, y la penitencia no puede ser un *reditus ad baptismum*, como pensó Lutero. Sin embargo la penitencia significa camino hacia una nueva iniciación, como el bautismo, pero la penitencia requiere una forma de acción divina y una forma de colaboración humana diferentes de las del bautismo.

Antes de responder a las cuestiones que se han planteado en la teología en el transcurso de la historia en torno al sacramento de la penitencia, vamos a tratar primeramente (§ 1) de hallar una vía de acceso para la comprensión de este sacramento, y a continuación (§ 2) considerar las múltiples y abundantes evoluciones que cada uno de los elementos de este sacramento han experimentado en el decurso de la historia.

§ 1. *El concepto cristiano de salvación, pecado e Iglesia como acceso a la inteligencia del sacramento de la penitencia*

LThK 2 (1958) 826-842: *Busssakrament* (K. RAHNER, W. BÖHME, B. HÄRING; bibliog.). — ECatt 9 (1952) 1104-1131: *Penitenza* (A. MAYER). — NCE 11 (1967) 73-83: *Penance* (P. PALMER). — RGG³ 1 (1957) 969-975: *Beichte* (W. SUCKER, W. LOEW, G.F. VICEDOM); 1544-1554: *Busswesen* (P. MEINHOLD). — DThC 3 (1908) 828-960: *Confession* (E. VACANDARD, P. BERNARD): 12 (1935) 748-1138: *Pénitence-Sacrement* (E. AMANN, A. MICHEL, M. JUGIE). — HThG I (Munich 1962) 204-217: *Buss-Sakrament* (H. VORGRIMLER). — SacrM 5 (1974) 341-361. — HPTh IV (1969) 95-144: *Die Versöhnung des Sünders mit der Kirche* (H. SCHUSTER, F. BÖCKLE, K. RAHNER). — B. HÄRING, *La ley de Cristo,* I (⁷1973) 393-554. — E. DORONZO, *Tractatus dogmaticus de poenitentia* I-IV, Milwaukee 1949-1953. — P. GALTIER, *De poenitentia,* Roma 1950. — F.J. HEGGEN, *La penitencia, acontecimiento de salvación,* Sígueme, Salamanca 1969. — K. RAHNER, *De poenitentia,* Innsbruck ⁴1960 (multicopiado). — Id., *Escritos de teología,* VI (1969) 256-270. — A.M. HENRY, *Die Theologie des Buss-Sakramentes,* en *Die Kath. Glaubenswelt* III (Friburgo de Brisgovia 1961) 535-580. — E. CHR. SUTTNER (dir.), *Busse und Beichte* (3. Regensburger ökumenisches Symposion), Ratisbona 1972. — P. SCHOONENBERG, *Pecado y redención,* Herder, Barcelona 1971.

Respecto de la crisis del sacramento de la penitencia: HerKorr 13 (1958/59) 297 a 304. — K. RAHNER, *Escritos de teología* II (³1967) 147-188; III (³1968) 219-236. — L. BERTSCH (dir.), *Busse und Beichte,* Francfort del Meno 1967 — W. NASTAINCZYK, en H. FISCHER, *Katechese nach dem Rahmenplan,* Donauwörth 1969, 51-70. — Id., en HPTh III (1968) 370-385. — HerKorr 24 (1970) 431-435: *Vorschläge zur Erneuerung des Busssakramentes.* — J. MEYER-SCHENE, *Erneuerung des Busssakramentes,* en «Anz. f. d. Kath. Geistlichkeit» 76 (1967) 250-260; 304-308; 330-334. — «Concilium» 6 (1970. — A. MAYER, *Historia y teología de la penitencia,* Herder, Barcelona 1961. — A. EXELER - F.J. ORTKEMPER - G. GRESHAKE - R. WALTERMANN, *Zum Thema Busse und Bussfeier,* Stuttgart (BKW) 1971. — J. ROSSINO, *El sacramento del perdón,* Ed. Paulinas, Madrid 1967. — W. ZAUNER, H. ERHARTER (dir.), *Freiheit - Schuld - Vergebung,* Herder, Viena 1971. W. LAUER, *Schuld - das komplexe Phänomen* («Eichstätter Studien» 6), Kevelaer 1972. W. NASTAINCZYK, *Busserziehung,* KBl, 1973, 343-354.

Carácter social del sacramento de la penitencia: M. SCHMAUS, *Reich Gottes und Busssakrament,* MThZ 1 (1950) 20-37. — Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana,* Gr 44 (1963) 5-31. — W. NASTAINCZYK, *Der soziale Sinn des Busssakramentes,* TThZ 72 (1963) 363-370. — F.J. HEG-

GEN, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Friburgo de Brisgovia 1966. — E. GRUBER, *Bussgottesdienste* (Überlegungen und Modelle), Tréveris 1972. — O. SEMMELROTH, *Penitencia y confesión*, Fax, Madrid 1970. — M. THURIAN, *La confirmación y la confesión*, Roma, Barcelona 1969.

Más allá de todos los sistemas éticos, que deben considerar al hombre primariamente como órgano del conjunto del mundo, como ser libre, personal, creador y como factor intramundano esencial para el mundo de los bienes y los valores, el concepto de «salvación» (σωτηρία) se orienta a una teología metafísica y antropológica, cuya misión es interpretar la finalidad y plenitud del hombre a partir de Dios Creador, Señor y Padre. El elemento más decisivo de la verdad salvífica revelada, cristiana, es que no se reduce a una doctrina, sino que progresa hasta convertirse en un deber y una realidad histórica, que a su vez, como realidad sobrenatural, incluye las tres esferas del hombre: la esfera material o de los bienes, la esfera de la vivencia y del deber en cada uno de los hombres y en la comunidad, y la esfera personal-suprapersonal de las relaciones concretas con la acción salvífica de Dios en Jesucristo, que se realiza en el Espíritu Santo por medio de la Iglesia. Ya después de la primera guerra mundial, se inició una reacción (sobre todo frente al individualismo y egoísmo que desde los tiempos del iluminismo había invadido algunas afirmaciones de la teología católica) que tenía presente y acentuaba de nueva forma la relación eclesial, es decir la referencia comunitaria del pecado y salvación para cada uno de los hombres. Recientemente, a partir del concilio Vaticano II, se ha impuesto en primer término la nueva idea acerca de la Iglesia como «pueblo de Dios», que ha contribuido a una nueva configuración de la penitencia (celebración común de la penitencia como preparación y ámbito para la penitencia personal).

1. Ya la «historia de la salvación» del hombre, tal y como se desarrolla en la Escritura, presenta múltiples concepciones de la salvación y una clara evolución de este concepto dentro del pueblo de Dios guiado por la revelación. Sólo vamos a subrayar los momentos más importantes de esta historia. La salvación siempre se ha referido a la totalidad del hombre con su cuerpo y su

alma, como individuo y como miembro de su comunidad, como peregrino en la tierra e hijo de Dios. Sin embargo las diferentes épocas presentan diferentes acentos. Si en el antiguo Israel la salvación se consideró al principio como un don de Dios al hombre en este mundo terrenal, desde el destierro el israelita esperaba la salvación en un mundo futuro y diferente junto a Dios. Si en los antiguos tiempos el camino para la salvación se presentó más bien como una acción personal del individuo, desde la historia de los Patriarcas (Abraham), en especial desde el acontecimiento del Sinaí en tiempos de Moisés, este camino se vio cada vez más identificado con la pertenencia al pueblo de Israel en cuanto comunidad tanto sociopolítica como eticorreligiosa y cultual, con la pertenencia al «pueblo elegido de Dios». Pero mientras que esta pertenencia estaba determinada al principio por el linaje y posteriormente de forma especial por la obediencia a la ley de Dios (la *thora),* en el Nuevo Testamento, que trajo Cristo, fue determinante la obra de Cristo y la pertenencia a Cristo por la fe y la imitación, por el sacramento y la Iglesia. Para la totalidad de la concepción bíblica acerca de la salvación son decisivos cuatro elementos:

a) La *salvación* no es algo dado previamente o adquirido por una evolución natural, sino que es una meta que siempre hay que buscar; lo que existe desde siempre es un mundo funesto, del que la redención y la liberación conducen a la salvación. La experiencia natural de un mundo funesto constituyó el necesario transfondo sobre el que se erigía la idea revelada de la salvación.

b) Por ello la *salvación* siempre ha sido una realidad histórica, ya se conciba esta salvación situada en este mundo terrenal o en el futuro, como nueva creación o don de Dios. La revelación no conoce salvación alguna que habría de alcanzarse por la huida del mundo de la historia, tal como se ve por ejemplo en el budismo o en el induismo.

c) La *salvación* como realidad universal es siempre un don de Dios, fruto de una acción salvífica de Dios, no el resultado de una vida y acción meramente humana: la salvación es «el reinado de Dios».

d) Por último el concepto de la *salvación* ha hallado en la persona y en el acontecimiento de Cristo una definitiva profundización y por ello ha venido a ser un misterio propiamente dicho: el mismo Cristo es la salvación. Para el individuo esto significa que su salvación es la salvación en la Iglesia de Cristo y a la vez es una realidad escatológica, es decir, una realidad que ya ha sido dada en Cristo, que sin embargo todavía está pendiente para él, el individuo, porque sólo le pertenece en la medida en que él pertenece a Cristo. A la vez se ha eliminado aquí la tensión vetero-testamentaria entre salvación intramundana y supramundana en la unidad de tensión de la existencia escatológica del individuo en Cristo, así como en la dialéctica de la incorporación viviente del individuo al cuerpo de Cristo, la Iglesia. Sobre el fundamento de la persona de Cristo, han sido llamados finalmente a la salvación en la redención de Dios, en la encarnación del *Logos eterno* (ἐνσάρκωσις) todos aquellos que desde el comienzo estaban destinados a la condenación por el pecado del hombre y han sido integrados escatológicamente en la salvación eterna como «nuevo cielo y nueva tierra» (cf. ThW 7 [1964] 966-1024: σώζω; WtB [LEÓN-DUFOUR, 1973] 825-830: *Salvación;* Haag DB [[5]1971] 1880-1885: *Sotería;* HThG I [1962] 623-644; LThK 5 [1960] 76-80: *Heil* [RATZINGER]).

2. Todavía más importante para entender correctamente la penitencia es el cambio que ha experimentado el concepto de pecado en la historia de la revelación y de la teología. En forma similar a lo que ha sucedido con el concepto de salvación se han subrayado también de formas diferentes al hablar del pecado los diferentes estratos de la existencia humana, afectados por la perdición. Al principio se consideró al pecado como un alejamiento de la ley impresa en la naturaleza (el pecado de Caín; por ello debe cargar él solo con la culpa y nadie debe castigarle). Pero luego se va acentuando cada vez más la infracción de la conciencia y la desviación de la conducta personal que deben tener un castigo (pecado de los hijos de Jacob contra José: *khatta, avon, avlah).* En la alianza del Sinaí concertada por Moisés el pecado se considera finalmente como infracción de la ley y por tanto

de la voluntad omnipotente de Dios, se convierte en una acción humana *(tesa maal)*, que exige el castigo de Dios, y toda la historia de Israel aparece como castigo de Dios por el pecado de Israel y como benevolencia de Dios hacia este pueblo, que nuevamente ha vuelto hacia su Dios. La componente cósmica (el mal, κακία) así como la sociológica (condicionada por la sociedad) y la individual-existencial se insertan en este contexto al igual que la consideración teológica a partir de la voluntad de Dios, que como creador y Señor de la historia se encuentra tanto por encima de todo miembro individual del pueblo como sobre el conjunto del mismo. El pecado sólo existe ante Dios, aun cuando este pecado afecte y destruya todo el ámbito natural e histórico del hombre. Esta fundamentación teológica convierte al pecado por vez primera en misterio de fe propiamente dicho, que se revela sobre todo en que ya no se considera como desorden moral sólo el pecado individual, sino que más bien todo hombre aparece como pecador, pues ante Dios ningún hombre puede justificarse, si no es por la gracia absolutamente libre de Dios. Este conocimiento, que se empieza a imponer ya en el Antiguo Testamento después del destierro, se ahonda de forma especial en el Nuevo Testamento, al articular Pablo en forma nueva la idea del pecado a partir de la obra redentora de Cristo. Ahora el relato del yahwista acerca de la caída en el pecado de los primeros hombres (Gén 3) se interpreta en el Nuevo Testamento mediante la afirmación de que cada uno de los hombres es pecador: «Pues, al igual que por la desobediencia de un solo hombre (Adán) la humanidad quedó constituida pecadora, así también por la obediencia de uno solo (Cristo) la humanidad quedará constituida justa» (Rom 5,19). La ley ya no es como en el Israel helenístico el camino hacia la salvación, sino más bien razón y revelación del pecado. El camino hacia la salvación sólo ha de mostrarse en Cristo, en el que se ha manifestado «la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor por la humanidad» (Tit 3,4) (cf. ThW 1 [1933] 267-320: ἁμαρτάνω: WtB [^{6}1973] 660-670; DBS 7 [1962/63] 407-509; BL [^{2}1968] 1664-1679; Haag DB (^{5}1971) 1467-1475; HThG II [597-606). «Concilium» 6 [1970] n.º 6/7.

3. Partiendo de esta breve exposición de la historia de la evolución del concepto de la salvación y del pecado, resulta evidente que también se ha debido ver en forma diferente el camino hacia la salvación en los diversos períodos de la historia de la revelación. Si antes de la ley mosaica la conversión, penitencia y enmienda personal era el camino hacia Dios y el retorno a la libertad, camino que, por tanto, estaba siempre expuesto a la inseguridad de la propia decisión, la ley mosaica ofrecía ahora una ayuda y una cierta seguridad moral para el camino de retorno a Dios, si el hombre aceptaba y practicaba según su mejor saber y poder los mandamientos y sacrificios prescritos. Ya desde los tiempos de Abraham la circuncisión era garantía de la pertenencia al pueblo elegido de Dios, y aunque en último término tampoco esta pertenencia era la garantía definitiva para la salvación, suponía en todo caso una gran ayuda. El camino del individuo a la salvación estaba claramente determinado mediante su pertenencia al pueblo de Dios, aun cuando su propia conducta, especialmente ante la ley, era todavía de mayor importancia. El carácter de gracia del camino de la salvación se había oscurecido notablemente en los últimos tiempos de Israel al subrayar con energía *el valor de la ley y el culto al templo,* de manera que sólo los pocos piadosos del país, los «pobres de Dios» (Is 61,1; Lc 6,20), esperaban de Dios la salvación prometida por los profetas. Esta salvación llegó en Cristo, y éste fue el *único camino para la salvación* («Yo soy el camino, y la verdad y la vida», Jn 14,6). La fe en él y su palabra, la imitación de Cristo y más aún la participación en él y en su obra redentora mediante el sacramento escatológico han unido en forma nueva la certeza de la salvación y la fiel búsqueda de la misma. «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación. Pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito (su gracia)» (Flp 2,12s). Así como sólo tiene la nueva vida el que ha renacido del agua del bautismo (Jn 3,5), ha comido la carne del Hijo de Dios y ha bebido su sangre (Jn 6,53s), así también el camino que sale del pecado personal para llegar a la salvación de Cristo va ligado a un sacramento, que tenemos hoy ante nosotros como sacramento de la penitencia. Pero este

sacramento, al igual que todo verdadero sacramento instituido por Cristo, ha de tener su puesto en la Iglesia y debe estar estructurado al igual que todos los demás sacramentos. En la nueva concepción que la Iglesia tiene de sí misma en el concilio Vaticano II el sacramento de la penitencia ha obtenido una nueva interpretación: se ha visto bajo una forma nueva la dimensión social y política del sacramento en la Iglesia en cuanto pueblo de Dios que peregrina por el mundo, se concibe en nueva forma tanto el aspecto antropológico del sacramento en cuanto ayuda para la autorrealización humana como la vertiente escatológica del sacramento de la permanente conversión que asegura y sustenta el futuro del hombre. La crisis del sacramento de la penitencia que se ha manifestado sobre todo desde la segunda guerra mundial, ha hallado aquí una clara muestra de posible solución desde el punto de vista teológico.

La mejor forma de exponer la doctrina del sacramento de la penitencia es tratar en primer lugar de las cuestiones acerca del poder de la Iglesia para perdonar los pecados; en este contexto hay que explicar la cuestión acerca de la institución del sacramento de la penitencia por Cristo (cap. 1.º). A continuación hay que presentar el sacramento de la penitencia en su figura específica, en su carácter y en su sentido de signo (cap. 2.º). Hay que aclarar la diferencia especial de este sacramento del perdón de los pecados respecto del bautismo, también sacramento del perdón de los pecados, explicando los actos penitenciales, sin los que no tiene lugar el sacramento de la penitencia (cap. 3.º). En un capítulo final (cap. 4.º) hay que señalar los efectos sobrenaturales del sacramento de la penitencia y como quiera que este sacramento ha experimentado en el primer milenio una evolución muy decisiva, será conveniente anteponer una breve historia de la teología del sacramento de la penitencia para no recargar excesivamente el desarrollo sistemático de las doctrinas con explicaciones históricas.

§ 2. *Breve historia del sacramento*

B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums,* Munich 1928 (II). — Id., *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter,* Breslau 1930 (III). — Id., *Poenitentia secunda,* Bonn 1940 (I). — Id. HDG IV 3 (Friburgo de Brisgovia 1951). — LThK 2 (1958) 805-815, 832-835, 838 (K. RAHNER, bibliog.). — SacrM 5 (1974) 402-425. — M. MELLET, *Die Geschichte des Buss-Sakramentes,* en *Die Kath. Glaubenswelt* III (Friburgo de Brisgovia 1961) 520-534. — DThC 3 (1908) 828-942: *Confessio* (E. VACANDARD); 12 (1935) 748-1138: *Pénitence - Sacrement* (É. AMANN, A. MICHEL, M. JUGIE). — P.M. GY, *La penitencia,* en *La Iglesia en oración* (²1967) 623-624. — E.W. ZEEDEN, *El origen de las confesiones,* Euramérica, Madrid 1969. — P. PALAZZINI y otros, *El pecado en las fuentes cristianas primitivas,* Rialp, Madrid.

Advertencias previas:

El gran cambio que ha experimentado la forma externa del sacramento de la penitencia, nos advierte que hemos de presentar la concepción correcta de las verdades dogmáticas esenciales por una parte y por la otra de las posibles exigencias que podemos establecer a partir de los textos anteriores.

Sigue siendo esencial desde el punto de vista dogmático que todos los pecados graves, es decir los pecados que eliminan la vida de la gracia, deben declararse a la Iglesia y deben ser borrados por ella mediante un acto judicial-sacramental. La Iglesia debe hacer uso en este caso del poder de las llaves en favor de los pecadores dispuestos. Para entender correctamente el cambio experimentado por la forma externa de este sacramento hay que pensar en que casi todos los conceptos básicos de esta disciplina han tenido que ir aclarándose paulatinamente en el segundo milenio.

a) Esto se refiere sobre todo al *concepto de Iglesia* en su estructura sacramental, que hizo posible la distinción entre el foro externo e interno, entre la acción disciplinar jurídica y sacramental-sobrenatural, así como especialmente la determinación de la relación entre pueblo de Dios y sacerdocio jerárquico.

b) Esto se aplica también al concepto de *pecado* grave, que se fue aclarando muy lentamente, partiendo de los catálogos de pe-

cados de san Pablo (Gál 5,19ss; cf. Ef 5,3-9; 2Tim 3,2-6), a los que se fueron uniendo las dos ideas siguientes: la idea de los dos caminos (Sal 1; *Didakhe* 1-5: FUNK 1-4; *Epístola de Bernabé* 18-20: FUNK 29-31) así como la idea de los «vitandi» (miembros de la comunidad que han de evitarse: 2Tes 3,6.14; 1Cor 5,2.11.13; 2Tim 3,5; 1Tim 1,19s; Act 8,20ss). Es fundamental que en la Iglesia se haya considerado que puede perdonarse todo pecado. Sólo algunas herejías (Novaciano y los montanistas) restringieron el poder de la Iglesia para perdonar los pecados.

c) Sobre el *plazo de la obligación de confesarse* no existe revelación alguna, debido a que la materia propiamente dicha de la penitencia es el pecado subjetivamente grave, no sólo el acto gravemente pecaminoso desde el punto de vista objetivo. El veredicto del Apóstol contra la recepción indigna de la eucaristía (1Cor 11, 27-30) no se refiere al estado de pecado, sino a la falta de amor en la comunidad. Como además desde el siglo II (*Pastor Hermae,* vis II, 2: FUNK 1, 344s) hasta el siglo VII se sostuvo la posibilidad de una sola penitencia para los cristianos (de forma análoga al bautismo), resultaba difícil a los individuos resolver la cuestión de si existía la obligación de confesarse y cuándo había que cumplir esta obligación.

d) Con el cambio del concepto tanto de la Iglesia como del sacramento se relaciona la evolución de la forma deprecativa a indicativa de la absolución, así como la distinción entre reconciliación jurídica y absolución sacramental, aclarada por vez primera en la edad media. Es decisivo que la Iglesia haya sido siempre consciente de hacer algo con su acción ministerial en favor de la salvación de los fieles, lo cual en la concepción predominante desde la edad media se debe llamar sin lugar a dudas «sacramento».

Historia:

1. Época apostólica.

Aun cuando existan en el Nuevo Testamento testimonios claros y manifiestos acerca del poder de las llaves y del poder de perdonar los pecados (textos en el § 3), queda sin embargo obscuro

en las fuentes cómo se administró este poder en aquella época. La meta fue ciertamente al principio la conservación de la gracia bautismal (Heb 6,4ss). Pero igualmente claro fue el hecho del pecado en la Iglesia primitiva (Act 5,1-11; 1Cor 5,1ss; 2Cor 12,21) y la purificación del pecador por la penitencia personal, a que debería inducirle la excomunión (1Cor 5,3ss; 1Tim 1,20; Tit 3,10s: «Al sectario, amonéstalo, primera y segunda vez, y después recházalo, teniendo en cuenta que un individuo así ya se ha pervertido, y peca, estando ya condenado por sí mismo») y de la que ha de salir perdonado por la reconciliación (2Cor 2,5-11). Como el perdón de los pecados está vinculado a la actitud penitencial subjetiva, los pecados contra el Espíritu Santo (Mt 12,31s), la apostasía voluntaria (Heb 6,4ss) así como el pecado de muerte (1Jn 5,15) se consideran imperdonables, porque estos pecados en opinión de la Escritura no llevan a penitencia. Como camino habitual para el perdón de los pecados que no llevan a la muerte, se ha de considerar la confesión general de los pecados y la oración de la comunidad (1Jn 5,16; Sant 5,14-16; *Did.* 4,14 [FUNK 3]: «En la comunidad (Iglesia) confesarás tus pecados, y no procederás a tu oración (culto divino) con mala conciencia»; *Did.* 14,1 [FUNK 7]: «En el día del Señor os reuniréis y partiréis el pan y daréis gracias [celebrar la eucaristía], después de haber confesado previamente vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro»; 1Clem 51,3 [FUNK 61]: «Es mejor para el hombre confesar sus pecados que endurecer su corazón»; cf. IGNACIO, *Ad Philad.* 3,2; 8,1: FUNK I, 227,231).

2. El siglo segundo hasta Tertuliano.

La fuente más importante de esta época en relación con la doctrina penitencial es *El pastor de Hermas.* El «pastor» promete a todos sin excepción el perdón de sus pecados (Sim VIII,11: FUNK I, 496). El perdón tiene lugar claramente por la acogida en la Iglesia visible (Vis. III: FUNK I, 350-376; Sim. IX: FUNK I, 498-558), en la que se ha cometido el pecado. Lo que enseña *El pastor de Hermas,* es doctrina universal de la Iglesia, no una innovación. Pero la penitencia después del bautismo sólo es posible una vez (Vis. II, 2: FUNK I, 344-350; Sim. VIII, 11: FUNK I, 496; Mand. IV,

1: FUNK I, 392), opinión que se propagó universalmente en occidente y tuvo vigencia hasta el siglo VIII. En Oriente el carácter de irrepetibilidad de la penitencia sólo se mantuvo en Alejandría (CLEMENTE, *Stom.* II c. 13: PG 8,996; ORÍGENES, *In Lev.* hom. 15,2: GCS 29,487s). Es decisivo que, como se puede demostrar, en todo el siglo II se consideraron perdonables todos los pecados, como testifican EUSEBIO *(Hist. eccl.* IV c. 23,6: PG 20,385 B) a propósito de Dionisio, obispo de Corinto, e IRENEO *(Adv. Haer.* III c. 3,4: PG 7,853s). La penitencia es cosa de la Iglesia, en la que se encuentra cada uno, sin establecer la suficiente diferencia entre la esfera sacramental y la esfera disciplinar. Es además importante que CLEMENTE DE ALEJANDRÍA no atribuye a la Iglesia o al obispo, sino al «gnóstico» el papel de médico del alma que suplica y ayuda delante de Dios (Strom. VII c. 1: PG 9,405), del mismo modo que posteriormente Orígenes atribuye este papel al pneumático. La penitencia se considera como ἐξομολόγησις humillante, es decir como confesión. Los padres anteriores: Ignacio de Antioquía, Policarpo, Justino y también Ireneo, al igual que la *Didakhe* no van fundamentalmente más allá de los testimonios de la Escritura.

3. Las disputas montanistas y novacianas del siglo III en torno a la penitencia.

El falso concepto espiritualista de la Iglesia propio de los montanistas y la estoica actitud de Novaciano repercutió especialmente en la doctrina de la penitencia, tal como se puede ver en primer lugar en TERTULIANO († 220), que en su monografía *De poenitencia* (compuesta el año 204) defendía todavía la doctrina eclesiástica antigua, pero en su posterior escrito *De pudicitia* se inclinaba por el montanismo. Los innovadores señalaron como pecados capitales específicos: la impureza y el adulterio, el homicidio, el culto a los dioses y apostasía de la fe, y enseñaban que la Iglesia no tenía derecho a perdonar estos pecados capitales (HIPÓLITO, *Fragm. 21 de Prov.* 30,15s; GCS I/2, 164s: TERTULIANO, *De pud.* c. 3 y c. 12: CChr II 1286 y 1302). Contra esto, como dice Tertuliano, hacia el año 220 un *Pontifex Maximus* (probablemente el obispo Agripino de Cartago, no el papa Calixto: así K. Adam, Galtier y otros)

publicó un *Edictum peremptorium*, según el cual también estos pecados serían perdonados por la penitencia hecha en la Iglesia (CChr II 1821s). En forma similar enseñaba HIPÓLITO *(Elenkhos* IX, c. 12: GCS 3,249); el papa Calixto tomó posición contra esto. Después de la persecución de Decio se concedió la reconciliación a todos los lapsos gravemente enfermos (CIPRIANO, *Ep.* 30,8: PL 4,303ss), en el año 251 también a los *libellatici* y el año 253, ante la amenaza de nuevas persecuciones, incluso a los *sacrificati*. El sínodo de Ancira 314 (can. 22s: Mansi 2,520s) exigió que se ofreciera la comunión como signo de reconciliación incluso a los homicidas, por lo menos a la hora de la muerte. Se exponía así, una vez más, con claridad la doctrina acerca de la universalidad del poder de la Iglesia de perdonar los pecados frente a las herejías. Igualmente frente al antipapa Novaciano el verdadero papa Cornelio de Roma, así como Novato y Fortunato frente al pasajero rigor de Cipriano en Cartago, enseñaron la antigua doctrina de la Iglesia y su práctica de perdonar todos los pecados después de hacer penitencia. La forma de la penitencia es la penitencia de la excomunión: El pecador reconoce en secreto ante el obispo su pecado y es admitido a la penitencia propiamente dicha de la Iglesia, que, según los países, es de diferente duración, algunas veces para toda la vida, otras sólo para algunas semanas. La prolongación de la penitencia personal se basa algunas veces en que sólo se atribuye al bautismo el perdón de los pecados, y los pecados cometidos después «no pueden perdonarse en la Iglesia» *(Pastor Hermae*, Mand. IV, 3,3s: FUNK I, 399; TERTULIANO, *De paen.* c. 7, n. 10: CChr I, 333s; ORÍGENES, *In Ex.* hom. 6, n. 9: GCS 29,199ss), sino que deberían ser expiados haciendo penitencia delante de Dios. La sacramentalidad de la penitencia es expresada por el hecho de que a pesar de esto la razón del perdón de los pecados no era la penitencia subjetiva, sino la reconciliación por parte del obispo o la nueva donación del Espíritu Santo (CIPRIANO, Ep. 57, c. 4: CSEL III 2,653; cf. 15, c. 1: CSEL III 2,513s; 16, c. 2: CSEL III 2,517; 17, c. 2: CSEL III 2,522; *Didascalia* II 41,2: FUNK I, 131).

Como materia de la confesión se apuntaron constantemente los pecados capitales, tal como los enumeró el montanista Tertuliano (apostasía, crimen y adulterio), aun cuando se mencionaban tam-

bién otros pecados. En esta época no se encuentran testimonios respecto de una penitencia sacramental privada (no penitencia de excomunión). Los clérigos están sometidos todavía a la misma disciplina penitencial que todos los demás fieles. Es igualmente importante respecto de esta época el que, dándose la mano con las doctrinas de Clemente de Alejandría y de Orígenes, el gnóstico o pneumático sea el administrador de la penitencia, mientras que en ciertos círculos de monjes que entonces se iniciaban se iba desarrollando una nueva concepción pastoral instructiva acerca de la penitencia, que en colaboración con la disciplina penitencial de la Iglesia y frente a ella habría de conducir a la auténtica idea sacramental de la penitencia.

4. La evolución de la penitencia desde el año 312 hasta la introducción de la penitencia privada (siglos IV-VII).

Hacia mediados del siglo III la práctica penitencial era ya uniforme en sus aspectos esenciales: el pecador confesaba sus pecados graves al obispo. Un concilio de Cartago (419) determinaba específicamente que no había que confesar públicamente los pecados (sigilo sacramental). A continuación el pecador era recibido en las filas de los penitentes públicos de la Iglesia. Desde finales del siglo IV la recepción de estos pecadores se hacía en algunas Iglesias por medio de la imposición de manos. Especialmente en Oriente se desarrollaron pronto diferentes clases de penitentes, la mayor parte de las veces 4: *flentes, audientes, substrati, consistentes* (así Gregorio Taumaturgo en la carta pastoral, Basilio). Los penitentes recibían la comunión en el lecho de muerte, por lo menos desde los tiempos del concilio de Nicea (en las Galias sólo después del sínodo de Orange del año 441). Desde la época de Inocencio I tuvo lugar una suavización de la penitencia, de manera que ya a comienzos del siglo V, por lo menos en Occidente, el tiempo de penitencia duraba la mayor parte de las veces desde el miércoles de ceniza hasta el jueves santo. Las prácticas penitenciales eran diversas: llevar el vestido penitencial, ponerse ceniza en la cabeza, ayunos, limosnas, oraciones, abstenerse del baño y de la unión matrimonial, exclusión total o parcial del sacrificio, ocupar el lugar de los penitentes en comunidad, frecuentes oraciones y conjuracio-

nes por parte de los obispos y sacerdotes (LEÓN I, Ep. 18: PL 54, 706ss). La reconciliación tenía lugar por la imposición de manos (SOZOMENO, *Hist. Eccl.* VII, c. 16; PG 67,1458 a 1464; JERÓNIMO, Ep. 77,2: PL 22,691; concilio de Orange del 441, can. 3: Mansi 6,436s), o por la imposición de manos y la oración (Inocencio I). Como la penitencia se fue reservando poco a poco sólo para los pecados capitales y el estado clerical obtuvo por medio de Constantino una nueva importancia en el conjunto del estado de Roma, a partir al menos del siglo IV los clérigos en Occidente no tuvieron que someterse ya a la penitencia; se les despojaba más bien de su ministerio y se les reducía a la comunión de los laicos. El que había recibido la penitencia en el lecho de muerte, en caso de gravedad podía recibir la comunión, pero al curarse debía cumplir la penitencia o se le consideraba como reincidente. Así desde el 315 (sínodo de Roma 313) encontramos, sobre todo entre los clérigos, el cumplimiento privado de la obra penitencial, y desde esta época aproximadamente observamos también que en el caso de enfermos graves se administraba la comunión de reconciliación antes de realizar la obra de penitencia. Pero seguían siendo públicas la expulsión y acogida en la Iglesia; tampoco san Agustín permitió excepciones en este caso (contra K. Adam). Desde el siglo IV encontramos también en concilios y sínodos una abundante legislación relativa a la práctica penitencial. Se sostuvo de manera uniforme que la penitencia y la reconciliación obtenían el perdón de los pecados, considerando la mayor parte de los padres que el bautismo y la penitencia constituían una unidad, mientras que en las obras de san Jerónimo se diferencian muy claramente estos dos sacramentos.

La mayor parte de los padres invocaban con Orígenes, para probar este poder de la Iglesia, a Mateo 18,18. Hasta Cirilo de Jerusalén no se mencionó a Jn 20,23. San Agustín explica el efecto de la reconciliación como perdón de los pecados a partir sobre todo de la comunión salvífica viva de la Iglesia (cf. F. Hofmann, K. Rahner), mientras que san Jerónimo concebía más bien la eficacia de la reconciliación en el sentido de una declaración sacerdotal del perdón de los pecados (declaratorio) obtenido por la penitencia personal. Paciano de Barcelona (†390), en su lucha contra

el novacianismo, y Ambrosio subrayaron el significado más bien instrumental-causal de la reconciliación (AMBROSIO, *De poen.* I, c. 2, n. 8 [PL 16,468]: *Munus Spiritus Sancti est officium sacerdotis;* PACIANO, *Ep.* 1, c. 6 [*PL* 13,1057]: *Deus poterit... sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est).* Si en la disputa penitencial de Cipriano hacia el año 250 todavía se trata más o menos del gran rigor de la penitencia y de la disciplina en la Iglesia, Paciano trató ante todo en sus tres cartas contra los novacianos de la posibilidad del perdón de los pecados desde la perspectiva del poder de las llaves de la Iglesia.

5. Decadencia de la penitencia pública y el florecimiento de la penitencia privada de la Iglesia en Oriente.

Es característico de la mentalidad de las iglesias orientales que ya desde la persecución de Decio se encomendara la administración de la penitencia a un sacerdote especialmente encargado de este punto, que habría de calcular la medida de la penitencia (ἐπιτιμία), vigilar las prácticas penitenciales (παρρησία) y finalmente administrar la reconciliación (πληροφορία). Una confesión que se hizo pública promovió tal escándalo que el año 391 el patriarca Nectario de Constantinopla suprimió este ministerio del sacerdote penitenciario. Pero con ello no se suprimió la penitencia pública, sino que se prolongó hasta el fin del imperio oriental, aun cuando se hizo cada vez más rara a partir del siglo VII. En todo caso se dejaba que cada fiel, con su conciencia de pecado, buscara su propio camino hacia la penitencia. Al multiplicarse la fundación de monasterios (especialmente desde los tiempos de Basilio) junto a la penitencia pública se practicó una confesión monástica privada, que no se limitó a los monasterios, sino que fue practicada también con frecuencia por los laicos. La opinión auténticamente oriental acerca de la importancia del carismático para las confesiones se manifestó en que los monjes, aun siendo laicos, asumían cada vez más la función de sacerdote confesor, pudiéndose citar numerosos ejemplos a partir del siglo V. Por ejemplo al eremita Pablo (†556) se le atribuyó el «carisma apostólico» de atar y desatar (AnBoll 11 [1892] 142). Simeón, el nuevo teólogo (†1022) defendió en un escrito propio la doctrina de que el poder apostólico de atar

y desatar pasó de los obispos y sacerdotes a los monjes (K. HOLL, 110-127: texto), La misma idea defendió JOHANNES NESTEUTES (PG 88,1920), según Juan de Antioquía († hacia 1100, Or. c. 7: PG 132,1128) esta transición debió haberse realizado 400 años antes, es decir hacia el año 700. Los canonistas combatieron contra el abuso de las confesiones de los laicos desde el siglo XII, pero en especial desde el concilio de la unión celebrado en Lyón (1274), donde las dos partes declararon explícitamente que la penitencia era sacramento (D 465 - DS 860; NR 928). Sin embargo, todavía Simeón de Tesalónica (†1429) se quejaba de que hasta los obispos concedieron poderes penitenciales a los monjes laicos *(Resp. ad Gabr. Pent.* 13: PG 155,861). Así, en la Iglesia oriental desde la lucha de las imágenes hasta fines del siglo XIII aparecen los monjes como padres confesores, sin tener en cuenta que fueran sacerdotes o laicos, aun cuando desde los tiempos del canonista Balsamón (†1195) cada vez se hicieron más violentas y frecuentes las protestas contra las confesiones de los laicos. Es fundamental aquí respecto de toda esta evolución el hecho de que además de la penitencia pública se fuera imponiendo *de facto* la penitencia privada a través de las confesiones de los monjes, de manera que desde la disputa de las imágenes se hizo cada vez más rara la penitencia pública y desde los tiempos del concilio de la unión celebrado el año 1274 en Lyón la penitencia privada quedara limitada fundamentalmente a los monjes sacerdotes. Al mismo tiempo se impuso la costumbre de impartir la absolución antes de cumplir la penitencia. Se pudo desarrollar así ampliamente lo que consignó en una época anterior san BASILIO en sus cartas canónicas (Ep. 88, 199, 217: PG 32, 470,715,794) en los que escribió 85 cánones acerca de la penitencia. Naturalmente también se modificaron en esta evolución otras muchas cosas.

6. Decadencia de la penitencia pública y florecimiento de la penitencia privada en Occidente.

El desarrollo del sacramento de la penitencia siguió otro camino en Occidente. El momento decisivo de la evolución fue el abandono de la idea de que la penitencia canónica sólo podía administrarse una sola vez. No había prueba alguna bíblica en favor de

este carácter único de la penitencia, que más bien se basaba en la opinión ideológica de que el cristiano tenía que conservar la gracia bautismal y por tanto ya no podía tener lugar en su vida el pecado. Si en Oriente se había soslayado el carácter único de esta práctica por la penitencia monacal, en la que el aspecto ascético-instructivo parecía más importante que el canónico, tanto en Oriente como en Occidente existen indicios desde fines del siglo IV de que los cristianos pedían una penitencia más frecuente. Así los adversarios del Crisóstomo reprocharon a éste el haber concedido a los pecadores la penitencia y el perdón repetidamente (SÓCRATES, *Hist. Eccl.* VI c. 21: PG 67, 726s; cf. el sexto punto de reclamaciones contra el doctor de la iglesia del sínodo de Eichen: Mansi 3,1145). Igualmente LAURENTIUS DE NOVAE (PL 66,100 C) invitaba hacia el año 400 a practicar una penitencia más frecuente, pero en este caso no está claro si se trataba sólo de una actitud penitencial o de una penitencia canónica. Decisivos en relación con el ulterior desarrollo fueron algunos acontecimientos, que vamos a mencionar brevemente.

a) Aun cuando la opinión acerca del carácter único de la penitencia canónica pudo mantenerse hasta el siglo VIII, se pensó que esta penitencia no era el único camino que conducía a la salvación, de manera que a pesar de negarse otra penitencia canónica a los reincidentes, no se negó en modo alguno el acceso privado a la salvación. Sólo desde este punto de vista resulta comprensible que, después que la Iglesia obtuvo la paz bajo el reinado de Constantino, los clérigos, que consiguieron, gracias a estos cambios, nuevos honores externos, ya no pudieron someterse a la penitencia pública debido a la difamación que llevaba consigo. Ya el papa Siricio (†399) pudo escribir: *Poenitentian agere cuiquam non conceditur clericorum (Ad Him.* Ep. 1, c. 1: PL 13,1145). Como razón en la que se basaba la nueva actitud se citaba constantemente que sobre el obispo (y clérigos), que había sido consagrado por la imposición de manos no se podía llevar a cabo la imposición de manos de la reconciliación (todavía menos la de la excomunión en la penitencia); posteriormente se invocaba en favor de esta práctica un concilio romano del año 313. En caso de que un clérigo hubiera cometido un crimen calificado, se le imponía el castigo de la Igle-

sia: se le despojaba de su ministerio y podía permanecer de este modo como laico, sin ulterior penitencia, en la comunión de la Iglesia. En lugar de la penitencia canónica se imponía un castigo eclesiástico. La penitencia se dejaba en sus manos como tarea personal. Esto es de importancia especial para el Occidente, porque aquí el obispo ya desde el siglo VI, y también el sacerdote desde el siglo VII, era el administrador único del sacramento de la penitencia, no los monjes.

b) A esta misma reglamentación estuvieron también sometidos desde el siglo V los religiosos llamados conversos, que se habían identificado espiritualmente y en su modo de vivir con las comunidades monacales, sin abandonar el mundo. Esta orientación parece haberse desarrollado en forma muy especial en Lerín y los monasterios dependientes de él. Expresamente se refiere GENNADIO DE MARSELLA († hacia el año 500) a esta posibilidad de obtener como conversos el perdón de los pecados graves *(De eccl. dogm.* c. 53: PL 58,994). El estado monacal y el estado de los conversos se consideraban como un estado muy honorable, de forma que de esta manera desapareció el carácter difamatorio de la penitencia y ésta se convirtió en una práctica honorable. La inscripción de las sepulturas daba a los difuntos el título honorífico de *poenitens.* Así sucedió que cristianos de edad avanzada o que padecían una grave enfermedad tomaron sobre sí esta penitencia, aun cuando no hubieran cometido pecados capitales. Las preces del Leoniano *(Lib. sacr.* c. 33, n. 1ss: PL 55,134s) suplican que aquel que durante su vida tuvo la intención de hacerse penitente y debido a una muerte repentina no lo pudo cumplir, reciba la gracia de Dios, como si hubiera tomado realmente sobre sí la penitencia.

c) Al producirse este cambio en la concepción de la penitencia se propagó ya desde el siglo VI la práctica de conceder la comunión pascual incluso a grandes pecadores, sin haber hecho previamente penitencia, con tal de que hubieran puesto fin al escándalo público y manifestado la intención de querer tomar posteriormente sobre sí la penitencia (cf. AVITO DE VIENNE: PL 59,253ss). La penitencia pública practicada a lo largo de la vida, fue sustituida como resulta claro en el papa Gregorio I (Poschmann II, 259ss), por una pena eclesiástica, que excluía pasajeramente de la participación del

sacrificio, para más adelante ser admitidos a recibir la comunión sin hacer penitencia pública a lo largo de toda la vida.

d) Al mismo tiempo, debido a la práctica monacal (desde tiempos de Casiano y Benito) de confesar privadamente incluso pequeñas faltas al superior de la orden, los laicos piadosos se vieron impulsados a confesar a su director espiritual no sólo los pecados mortales, sino también pequeñas faltas, de manera que en los círculos de seglares piadosos la confesión se consideró un medio ascético (cf. ya san AGUSTÍN, *De div. quaest.* 83, c. 26: PL 40, 17s; POMERIUS, *De vita contempl.* II, c. 7 n. 1: PL 59,451). Así se crearon importantes presupuestos que favorecieron la evolución a partir de la penitencia canónica, única, difamante, que habría de practicarse a lo largo de la vida, hasta llegar a una penitencia sacramental, no pública, honorable, y que podría repetirse. El cambio se debió evidentemente a un acontecimiento histórico: el paso de la nueva práctica penitencial de la Iglesia celta-anglosajona al continente.

e) La Iglesia celta-anglosajona, que había experimentado en muchos puntos una evolución propia, no conoció en sus orígenes la penitencia eclesiástica pública, única, difamante. En lugar de esto, quizá debido a la labor misional de los monjes orientales (por ejemplo el arzobispo Teodoro de Canterbury, monje griego de Tarso [†690]) y al carácter especial del pueblo celta, desde el principio existió la práctica de una confesión privada, repetible. Para los confesores se confeccionaron colecciones de casos con penitencias exactamente medidas, los llamados libros penitenciales, que tenían carácter privado y se apoyaban en la autoridad de sus autores. Las colecciones más importantes fueron el *Poenitentiale Vinniai* irlandés y el *Poenitentiale Cummeani* del siglo VI, el *Poenitentiale Columbani*, del famoso misionero del continente, y el *Poenitentiale Theodori*, del arzobispo de Canterbury del siglo VIII. El *Poenitentiale Theodori* de Irlanda escribía expresamente: «Reconciliatio in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est» (I c. 12). Lo fundamental estriba en que debido a estos libros penitenciales, en lugar de la actitud penitencial tan acentuada en la antigüedad, existía más bien la obra penitencial tarifaria, realizada con espíritu germánico, que además por medio

de conmutaciones (cambios de penitencia) y redenciones (sustituciones penitenciales por otras obras, también por limosnas) contribuyó a que las frecuentes oraciones, limosnas y especialmente ayunos, así como la ayuda a monasterios, donativos para instituciones eclesiásticas y otras obras, fueran eliminando poco a poco la antigua mentalidad de penitencia personal. El sentimiento penitencial se vio sustituido por las obras. Pero de este modo se superaba también el carácter irrepetible de la penitencia; la penitencia se convirtió en una obra humana y cristiana que podía repetirse.

f) Esta práctica celta-anglosajona fue transplantada al continente por los monjes irlandeses, especialmente Columbano (†615) y sus compañeros (Luxeuil, Bobbio). El octavo sínodo de Chalôn celebrado en el año 650 reconocía ya esta costumbre cuando escribía: «De poenitentia vero, quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus; et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur poenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire» (can. 8: Mansi 10,1191). Así se inauguró oficialmente en Occidente la penitencia privada canónica con reconciliación antes de realizar la obra penitencial, la repetición de la penitencia, e incluso la frecuencia de la penitencia sacramental. Ya en la segunda mitad del siglo VIII surgieron numerosos penitenciales francos, que vincularon notablemente entre sí las disposiciones canónicas de la Iglesia galo-merovingia (Colección de Dionisio el Exiguo), los estatutos privados celtas del *Poenitentiale Cummeani* y las disposiciones anglosajonas del *Poenitentiale Theodori* para formar los *Poenitentialia tripartita.* Es cierto que la Iglesia reformada franca bajo el gobierno de Carlomagno se pronunció en contra esta nueva práctica, especialmente en los concilios reformadores de Tours, Chalôn sur Saône y Reims (año 813: Mansi 14). Aparecieron nuevos penitenciales *(Collectio dacheriana, vaticana, Liber poenitentium* de Rabano Mauro, *Capitula Theodulfi Aureliensis, Capitula Rudolfi Vituricensis* y otros), que habían de imponer las antiguas disposiciones canónicas frente a las disposiciones privadas de la Iglesia celta-anglosajona. En el siglo XI los penitenciales fueron perdiendo vigor paulatinamente bajo la presión de las grandes críticas (cf. Pedro Damiano, †1072). La exigencia de la reforma carolina de realizar una penitencia pública por los pecados públicos, y pe-

nitencia privada por los pecados privados, no pudo imponerse ya. Sólo los libros litúrgicos siguieron manteniendo el *ordo agentibus publicam poenitentiam* (en primer lugar en el Gelasiano, a continuación en las siguientes obras hasta el actual *Liber Pontificalis).* El rito contenido en los penitenciales desde el siglo VIII (pero no en los antiguos libros penitenciales era más o menos el siguiente *(Poenitentiale Sangallense simplex):* el sacerdote instruía al penitente acerca de las verdades de fe más importantes, para ofrecerle motivos de arrepentimiento, y le preguntaba si creía «per iudicium veniam consequi apud Deum»; escuchaba la confesión, rezaba junto con el penitente, arrodillados ante el altar, largas plegarias penitenciales (salmos penitenciales), el penitente prometía enmienda, y el sacerdote le daba la penitencia con la imposición de manos y la oración. Parece que al principio la reconciliación estaba todavía separada de este acto y se exigía la práctica previa de la penitencia, o al menos de una parte de la misma. Desde el siglo X la reconciliación iba unida a la asignación de la penitencia (cf. REGINO DE PRÜM, †915, *De eccl. disc.* I n. 296-301: PL 132,247-252; BURCHARD, †1025, *Decret.* XIX: PL 140,949-1014).

7. La edad media.

Después que en Occidente, gracias a la práctica ya expuesta, se implantó la penitencia privada como penitencia canónica en la Iglesia, la gran teología de la edad media asumió la tarea de aclarar las cuestiones teológicas. Todos los elementos del sacramento de la penitencia fueron objeto de cuidadosos análisis.

a) Ya desde el siglo VIII fue objeto de controversia la obligación de confesarse, es decir la cuestión del hecho y del tiempo en que el cristiano debía confesar sus pecados al sacerdote. Se exigió la confesión sobre todo al comienzo de la cuaresma, y algunas veces también en otoño *(Poenitentiale Egberti:* Wasserschleber 34). Respecto de la extensión que habría de tener la confesión de los pecados decía el sínodo de Chartres 813, can. 33: «Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam» (Mansi 14,100). A imitación de la confesión monacal, en esta época se practicó como posibilidad

ascética la confesión a los seglares, que naturalmente no se pudo reconocer como confesión canónica ni sacramento.

b) La cuestión de la causalidad de los sacramentos desempeñó un papel muy importante en el estudio de la penitencia y dio lugar a numerosas investigaciones acerca del poder de las llaves de la Iglesia: en esta materia había que explicar sobre todo la colaboración existente entre la actitud penitencial y la obra penitencial de la persona y la acción litúrgica del sacerdote en el sacramento de la penitencia en orden al perdón de los pecados. Abelardo atribuyó totalmente el perdón de los pecados a la obra penitencial del penitente. Su doctrina fue condenada en el sínodo de Sens el año 1140 (D 379 - DS 732), pero sin embargo fue decisiva para un siglo, en el que fue opinión general que la reconciliación no perdonaba el pecado, sino sólo indicaba que Dios mismo había perdonado los pecados en virtud de la penitencia y del arrepentimiento. Muchas veces se yuxtapusieron simplemente los cuatro momentos de la justificación *(infusio gratiae, motus exsurgens ex libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio).* Hasta comienzos del siglo XIII (Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales) no se atribuyó a la acción del sacerdote en la confesión o en la absolución la fuerza para hacer del *attritus* un *contritus,* es decir para conferir a la penitencia la perfección interna que lleva al perdón de los pecados. Tomás de Aquino fue el primero en responder claramente de manera especial a la cuestión acerca de la colaboración de los factores personales y eclesiales en el perdón de los pecados, aplicando estrictamente su concepto de sacramento. Lo hace concretamente en su comentario a las Sentencias (IV, d 22), de manera que Reginaldo de Piperno no tuvo que introducir ninguna novedad al dar la última mano a la *Suma* de santo TOMÁS. Los actos penitenciales: arrepentimiento, confesión y satisfacción, constituyen en la doctrina tomista la materia del sacramento; la absolución es la forma del sacramento. Debido a que según la doctrina de Tomás también el arrepentimiento adquiere su poder de perdonar los pecados de la absolución, aun cuando ésta se dé más tarde (S. Th. III, q. 84, a 5), siempre se conserva la totalidad unitaria del sacramento. El sacramento no sólo existe *in actu* (jurídicamente), sino también *in proposito* (en la actitud personal del pecador). Gracias a la absolución

todo auténtico arrepentimiento *(attritio)* se convierte en una *contritio*, es decir en una *attritio* informada por la gracia. En el fondo con esto se declara que la confesión es el único camino para obtener el perdón de los pecados. Frente a esto, JUAN DUNS ESCOTO (†1308) (al que el elemento personal-ético le parecía de la misma categoría que el elemento eclesiástico-institucional), enseñaba una doble vía de justificación: una por medio del dolor *(attritio)*, que merece la justificación *de congruo (Ox.* IV, d. 1, q 2, n 14ss), y otra vía de justificación a través del sacramento de la penitencia en la Iglesia, que actúa *ex opere operato*. Cuando se ha borrado ya el pecado por el dolor, el sacramento de la penitencia sólo actúa aumentando la gracia *(Ox.* IV, d. 14, q 4, n 9). Duns Escoto concibe el pecado y la gracia en una forma diferente a la de Tomás de Aquino.

8. Desde Trento a la actualidad.

La profunda oposición interna que aparecía entre Tomás y Escoto repercutió una vez más en la teología, cuando el concilio de Trento decretó nuevamente el sacramento de la penitencia contra las doctrinas de los reformadores, que en virtud de sus ideas acerca de la justificación por la fe sola se veían obligados a rechazar el sacramento de la penitencia (D 893a-906 - DS 1667-1693; D 911-925 - DS 1701-1715; NR 660-674). Ya en las épocas anteriores la Iglesia había rechazado expresamente las opiniones teológicas que opinaban que en el sacramento de la penitencia tenía lugar el perdón de los pecados sin que la Iglesia ejerciera el poder de las llaves (Abelardo D 379 - DS 732; Wyclif: 587 - DS 1157; NR 626; Hus: D 670s - DS 1260s; NR 627; Pedro Martínez de Osma: D 724-733 - DS 1411-1419). Acabado el concilio, la disputa que se había originado en el decurso del mismo entre tomistas y escotistas, se continuó con fecundos resultados en la controversia entre contricionistas y atricionistas, y contribuyó a determinar de manera más concreta la forma de atrición necesaria para la penitencia, frente a la exigencia de Bayo y Jansenio, que pedían un puro arrepentimiento por amor o contrición. En época más reciente surgieron nuevas cuestiones disputadas de tipo práctico en torno al sacramento de la penitencia. Así por ejemplo el iluminismo, partiendo

de su concepción ética del hombre y de su alto aprecio de la penitencia, al tiempo que la comunión frecuente, exigía una frecuente confesión. Este modo de pensar, contribuyó en el curso del siglo XIX, a una concepción más bien legalista del pecado y de la justificación. Por el contrario, en tiempos más cercanos a nosotros, sobre todo desde el concilio Vaticano II, se impone nuevamente la exigencia bíblica de hablar más del pecador que del pecado y por tanto de integrar de nuevo el sacramento de la penitencia más en la actitud penitencial del que se confiesa. A esto han de contribuir sobre todo las nuevas «prácticas penitenciales» que van surgiendo por doquier, que no sustituyen al sacramento de la penitencia para cada persona (fuera de los casos de excepción condicionados por el aspecto humano), pero sí pueden ayudar a profundizar y hacer más fructífera la recepción del sacramento por parte del individuo. El nuevo *Ordo poenitentiae* del 2-12-1973 (Typis pol. vat. 1974) da una forma viva a las exigencias del concilio Vaticano II. El sacramento de la penitencia se desplaza de nuevo del orden jurídico al de la historia de la salvación y del culto. Esto se echa de ver al destacar la palabra de la Escritura como promesa introductoria, e igualmente cuando la anterior fórmula tripartita de absolución se resume en una única fórmula trinitaria, y cuando se realzan explícitamente la acción redentora de Jesucristo y la acción del Espíritu Santo. A este respecto, junto con el *Orden para reconciliar penitentes individuales*, se introduce un *Orden para reconciliar varios penitentes con confesión y absolución singular*, así como un *Orden para reconciliar varios penitentes con confesión y absolución general*. Además se ofrecen seis esquemas para actos piadosos penitenciales en diversas ocasiones.

9. La penitencia en las Iglesias reformadas.

Las Iglesias reformadas desarrollaron una concepción diferente de la Iglesia y de la justificación, y por tanto rechazaron el sacramento de la penitencia tal como lo defendía la Iglesia romana. Sin embargo Lutero mantuvo la penitencia como institución de la Iglesia, a la que atribuyó también varias veces el poder de las llaves (CA XXV, CA XI, XII), pero sustituyó los actos del penitente por la fe en la justificación por Dios y atribuyó también al laico en la

Iglesia el poder de absolver. No reconoció obligación alguna de confesarse. Sin embargo, poco después de su muerte la confesión volvió a ser una vez más obligatoria dentro de la Iglesia luterana. Zuinglio rechazó totalmente la confesión privada y Calvino quiso autorizarla exclusivamente para aquel que sin ayuda ajena no podía liberarse de la angustia del pecado (*Inst.* III 4,12). Aquí la absolución sólo puede entenderse en sentido declaratorio y sólo puede darse condicionalmente, porque ningún hombre puede estar seguro de su estado de gracia. La confesión general de la comunidad desplaza desde fines del siglo XVII la práctica de la confesión privada no sólo en las Iglesias reformadas, sino también en la Iglesia luterana, donde antes había estado prohibida. Desde la primera guerra mundial, y especialmente desde el Kirchentag de Francfurt (1956), se recomienda nuevamente en el sector luterano la confesión privada en el sentido de la primitiva doctrina de Lutero (cf. RGG^3 1 [1957] 969-975). Ya en 1926 la conferencia de Berneuchen publicó un librito de confesiones *Die Beichte der Gemeinde.* La Vieja Iglesia Católica conoce desde el principio (1874: cf. 13 tesis del vicario general profesor F.H. Reusch), además de la penitencia privada, que se deja al criterio de la libre elección del individuo, una práctica penitencial general para el perdón de los pecados graves (cf. experiencias con la «confesión general» entre los «viejos católicos» en *Busse und Beichte* 89-92).

Capítulo primero

EL PODER DE LA IGLESIA PARA PERDONAR LOS PECADOS

Como el pecado en cuanto ofensa a Dios sólo puede ser perdonado por Dios (Mc 2,7), el estudio del sacramento de la penitencia debe empezar con la demostración de que la Iglesia ha recibido de Dios el poder de perdonar los pecados en su nombre. Hay que comprobar esta afirmación a partir de la revelación de la Escritura (§ 3) así como de la tradición (§ 4), y finalmente hay que determinar en forma más concreta las propiedades del poder de la Iglesia para perdonar los pecados (§ 5). En esta investigación hay que dar respuesta a la pregunta acerca de la «institución del sacramento de la penitencia por Cristo».

§ 3. *El poder de la Iglesia para perdonar los pecados según la Escritura*

LThK 2 (1958) 480-482: *Binden und Lösen* (A. VÖGTLE; con bibliog.). — H. BRUDERS, *Mt 16,19; 18,18 y Jn 20,22.23 in frühchristlicher Auslegung*, ZKTh 34 (1910) 659-677; 35 (1911) 79-111; 292-346; 466-481; 690-713 (para Tertuliano, Cipriano, Firmiliano, el Papa Esteban, y la disputa de los donatistas). — E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* («Münsterische Beiträge zur Theologie» 36), Münster 1973.

1. Ya en el Antiguo Testamento, que no conoció el perdón de los pecados propiamente dicho en este mundo, se promete el tiempo escatológico del Nuevo Testamento como tiempo del per-

dón de los pecados y como tiempo del nuevo don del Espíritu de Dios (gracia). Jer 31,34: «Pues yo les perdonaré su crimen y no me acordaré ya de su pecado» (cf. Is 43,25). Sobre todo se atribuye al siervo de Yahveh del Deutero-Isaías la redención, es decir el perdón de los pecados; Is 53,11: «Mi siervo justificará a muchos, y sus iniquidades él mismo se las descargará.» Ez 36,22-32 remite al perdón de los pecados sobre todo en relación con el agua del bautismo y todo subraya de manera especial el nuevo espíritu, que Dios pone en el corazón del hombre. Juan Bautista, el precursor del Señor, tuvo a la vista este pasaje del siervo de Yahveh, al referirse a Cristo como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (αἴρων) (Lc 1,77; Jn 1,29). Según el Evangelio de Mateo, Gabriel anuncia a Jesús como el Redentor de los pecados (Mt 1,21). El perdón de los pecados en este mundo es uno de los fundamentos de la nueva alianza de Dios y el característico del orden escatológico en este tiempo.

2. Según esto el mismo Cristo perdonó expresamente los pecados: al paralítico de Cafarnaúm (Mt 9,2; Mc 2,5), a la pecadora (Lc 7,48), así como al paralítico de la piscina de Betsaida (Jn 5,14). Cristo impuso el bautismo como entrada en el nuevo reino de Dios (Mt 28,19) para el perdón de los pecados (Act 2,38).

3. *Promesa:* De especial importancia es el *logion* bíblico de «atar y desatar» (cf. STRACK-BILLERBECK I 738-747; IV 293-333; K. ADAM, *Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen,* ThQ 96 [1914] 49-64, 161-197; LThK 2 [1958] 480-482: *Binden und Lösen* [A. VÖGTLE] 480), que aparece en conexión con el *logion* relativo a la cualificación de la Iglesia y a las llaves en el discurso de la promesa a Pedro (Mt 16,18) y como *logion* en la perícopa de recapitulación acerca del recto sentir del discípulo en la Iglesia y por la Iglesia (Mt 18,18). Es de origen palestino y tanto en la forma aramea como en la hebrea significa «declarar algo como permitido» o «declarar algo como prohibido», pero también, en casos particulares de infracción de las disposiciones, «lanzar» o «suprimir» la excomunión. La decisión tomada es, en ambos casos, válida ante Dios. Esto es, sobre todo, lo que

expresa la fórmula rabínica «en la tierra así como en el cielo»: que lo que ha decidido el tribunal del sanedrín en Jerusalén es válido ante el tribunal de Dios con sus ángeles y santos en el cielo. Al igual que aquí la teología paleotestamentaria contempla la perspectiva de la salvación del hombre gracias a su pertenencia viva al pueblo elegido de Dios, de la alianza antigua, así también se contemplan como una unidad la Iglesia y el reino de Dios, justamente con vistas a la salvación del hombre por el perdón de los pecados y la gracia. La segunda, tercera y quinta petición del padrenuestro (venga a nosotros tu reino; hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo... perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores) señalan la situación existencial del hombre en la realidad escatológica del Nuevo Testamento, en la Iglesia. Lo que exige Mt 18,15-17, es corregir al hermano pecador a solas o por medio de la comunidad y, si no se convierte, expulsarlo de la comunidad como a un pagano. Esta instrucción estuvo en vigor en la Iglesia primitiva, como lo atestiguan Tit 3,10 y 1Tim 1,20 respecto de los herejes, así como 1Cor 5,3-5 y 2Cor 2,5-11 respecto del incestuoso. Al igual que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados (Mc 2,7; Lc 5,21), así deberían tenerlo también los apóstoles en virtud de su misión. La tradición se ha mostrado clara y unánime en la exposición de estos pasajes, sobre todo en la Iglesia africana, a propósito de la disputa del bautismo de los herejes y en la lucha contra los donatistas.

4. *Institución:* Cristo después de su resurrección transmitió a los apóstoles expresamente el poder de perdonar los pecados (Jn 20,21-23). El texto es indiscutiblemente auténtico. El testigo de vista y oído Juan expone este texto en una cuádruple gradación:

a) Cristo saluda a los apóstoles con el habitual deseo de paz, para expresar su comunión humana con ellos después de su resurrección: Se encuentra nuevamente como su maestro en medio de ellos.

b) Transmite a sus apóstoles la misión que él ha recibido del Padre celestial, para la salvación de los hombres: «Como me ha enviado el Padre, así os envío yo a vosotros.» Esta misión se encomienda únicamente a los apóstoles. Mc 16,15-18 (conclusión no

auténtica) habla, lo mismo que Lc 24,47 del mandato misional, no del mandato a que se refiere Jn 20,21ss.

c) Confiere a los apóstoles para esta misión la adecuada plenitud pneumática espiritual («recibid Espíritu Santo»; sin artículo).

d) Concede a los apóstoles el poder de perdonar los pecados y de retenerlos («A los que perdonareis los pecados, les serán perdonados; a los que retuviereis los pecados, les serán retenidos»). Esta doble afirmación de «perdonar» y «retener» no es sólo un *parallelismus membrorum* hebreo ni puede explicarse como equivalente a «realmente». Debe entenderse en conexión con la promesa Mt 16,19 ó 18,18 y explicarse mediante la fórmula rabínica «así en la tierra como en el cielo»: A los que vosotros (en la tierra) perdonéis los pecados, les serán perdonados (en el cielo). Así se expresa de forma especialmente clara el sentido del sacramento, la unión del signo terreno (hombre sobre la tierra) y el efecto supraterreno (perdón de los pecados en el cielo). Respecto de cada uno de los conceptos hay que advertir lo siguiente: ἁμαρτίαι = acciones pecaminosas con culpa remanente (¡en plural! Sólo en singular en Juan y Pablo es un concepto relativo al pecado original o concupiscencia). Perdonar (ἀφίεσθαι) significa actuar en forma sacramentalmente válida y eficaz por encargo del Señor, como lo hizo el mismo Cristo.

La explicación dada por J. Jeremias (ThW III [1938] 752s: poder de anunciar el evangelio de la reconciliación [Lc 24,7; 2Cor 5,18, 20]) une sin fundamento alguno el mandato misional con este relato del perdón de los pecados y en modo alguno hace justicia a la segunda mitad de esta afirmación acerca de la redención del pecado.

Tiene razón Bultmann cuando interpreta el perdón (ἀφίεσθαι) partiendo de cuatro explicaciones: Dios es el juez; el perdón de los pecados es acción de Dios, no sólo un rasgo de la imagen de Dios; se renueva de este modo todo el hombre y viene a ser una realidad escatológica; el hombre debe contribuir a ello con la confesión del pecado y la penitencia. «Así se rechaza la concepción jurídica de la idea del perdón...; en el perdón escatológico se abre ya precisamente el futuro» (ThW I [1933] 509). Pero Bultmann no está en lo cierto al aplicar esta frase a todos

los cristianos, no sólo a los apóstoles, y escribe: «Al igual que en los cap. 13-16 (del Evangelio de Juan) los discípulos (μαθηταί) representan a la comunidad» *(Johanneskommentar,* [10]1950, 537). Los «doce» no son representantes, sino «apóstoles», que significa algo completamente diferente. La retención (κρατεῖν) de los pecados por la acción de los apóstoles tiene el siguiente sentido: mediante la acusación, el pecado se hace público en la Iglesia. El administrador oficial del derecho de la Iglesia lo sabe; por la «retención» se refuerza esta culpa, porque se añade «el no oír a la Iglesia» (Mt 18,17), la indisposición para la penitencia; de otra manera podría y debería perdonarse el pecado.

La Escritura habla también además de un perdón de los pecados por la confesión mutua y la oración recíproca en la comunidad. De hecho, entre los judíos existía esta confesión mutua (STRACK-BILLERBECK I 113s), lo mismo que en el bautismo de penitencia de Juan (Mt 3,6; Mc 1,5) y en la comunidad primitiva (Act 19,18; Sant. 5.16; *Didakhe* 4,14: FUNK 3; *Bernabé* 19,12: FUNK 30). Se trata aquí sobre todo de las faltas cotidianas, en especial en relación con el hermano, de donde se deriva su importancia antes de recibir la sagrada comunión *(Didakhe* 10,6: FUNK 6; 14,1: FUNK 7; 1Clem 41,3; 52,1: FUNK 55; 61). A la confesión del uno responde la confesión del otro (Sant 5,15.16; 1Jn 5,16). A partir de aquí se producía la oración de súplica de la comunidad en favor de los pecadores que había en ella, lo que en este caso era más que una mera súplica: era una ayuda eficaz en la comunidad (1Clem 59,3-61,3 [FUNK 65ss]): «Perdónanos nuestros defectos e injusticias, nuestros pecados y vicios. No tengas en cuenta los pecados de ninguno de estos siervos y siervas, sino purifícalos en tu verdad ... tú sólo puedes manifestarnos esto y más bondad, a ti confesamos (nuestra culpa) por nuestro sumo sacerdote y el presidente de nuestras almas, Jesucristo; por él sea dado a ti honor y gloria ahora y por toda la eternidad de los siglos. Amén.»

§ 4. *El poder de perdonar los pecados en la tradición*

L. HÖDL, *Die Geschichte der scholast. Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt,* Münster 1959. — Poschmann III. — J. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva Iglesia española,* C.S.I.C., Madrid 1949. — J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *El sacramento de la penitencia,* Pamplona 1972.

Como se ha visto arriba (§ 2), la Iglesia ha enseñado desde el principio el poder de perdonar los pecados, aun cuando su uso sólo se haya ido desarrollando poco a poco. El uso de este poder evoluciona:

a) con la creciente conciencia de este poder en sus portadores, como se ve también en el desarrollo de la doctrina del primado;

b) con la necesidad de ejercer el propio poder, que no sólo ha progresado subjetivamente, sino también a una con la evolución del concepto adecuado de la Iglesia;

c) con la necesidad de aquellos a los que se extiende el poder. No ha sido, sin embargo, esta necesidad la que ha creado el poder de perdonar los pecados, contra lo que suponía, por ejemplo, A. von Harnack, sino que más bien explica el ámbito de su acción y promueve su uso. La doctrina acerca del «poder de las llaves» de la Iglesia se desarrolló sobre todo en la edad media (cf. L. HÖDL).

En el curso de la historia este poder fue a veces recortado por desconocimiento del concepto correcto de la Iglesia (así los montanistas, novacianos y ciertas prácticas de penitencia monacal) o erróneamente ampliado (en algunas formas de la confesión de los seglares, pero sobre todo en el caso de los cátaros y valdenses de la edad media). Lutero aceptó en su *Kleiner Katechismus* la penitencia como «sacramento», e igualmente en la *Apología de la confesión de Augsburgo,* aun cuando la absolución se considera como *nuda declaratio,* como declaración jurídica de que los pecados han sido perdonados por la fe del hombre y por la misericordia de Dios. Más tarde Lutero se aproximó a la doctrina de Calvino *(Inst.* IV, cap. 19, § 14), según el cual la penitencia es sólo una repetición teórica del bautismo, *reditus ad baptismum.* El perdón de los pe-

cados se ha entendido siempre en sentido forense, producido en virtud de la fe del hombre y de los méritos de Cristo. Por eso en el bautismo se borran en sí todos los pecados, incluso los de la vida futura (cf. H. IBSEN, *Die Stützen der Gesellschaft),* y la misión del cristiano es sólo volver continuamente al bautismo en el plano espiritual con terror de conciencia y fe fiducial. El concilio de Trento (sessio 14, cap. 9 can 15, del 15.11.1551) resalta frente a esto la antigua forma de la doctrina del sacramento del bautismo (D 894-905 - DS 1668-1692; D 911-925 - DS 1701-1715). También frente al modernismo defendió la Iglesia en 1907 el sacramento (D 2046s - DS 3446s).

La Iglesia oriental griega comparte hoy día, en lo esencial, nuestra doctrina acerca de la penitencia (cf. N. TREMBELAS, *Dogmatik* Atenas 1961, III 238-286), aun cuando en forma menos jurídica. En la Iglesia anglicana la penitencia se entiende, en sentido calvinista básicamente como sacramento de la comunidad. El que no puede tranquilizar su conciencia, debe acudir al sacerdote. Pero no porque fuera necesario, ni siquiera en el caso de que existan pecados mortales, sino sólo porque el sacerdote tiene el poder y posee la palabra de Dios, para consolar y para comunicar el Espíritu (Picknett, Carpenter [1959] 360-364). La Iglesia evangélica (sobre todo la luterana) busca en la actualidad formas litúrgicas aceptables de penitencia que puedan darse la mano con la primitiva doctrina luterana («Kirchenblatt» del obispo Dibelius, de Berlín, febrero 1948; cf. Congreso de Francfort 1956).

§ 5. *Precisiones acerca del poder de la Iglesia para perdonar pecados*

E. LÓPEZ-DÓRIGA, *Die Natur der Jurisdiktion im Busssakrament,* ZKTh 82 (1960) 385-427; O. SEMMELROTH, *Das Busssakrament als Gericht,* «Scholastik» 37 (1962) 530-549. — KL. MÖRSDORF, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung,* TThZ 57 (1948) 335-348.

El poder de perdonar pecados por parte de la Iglesia debe definirse en forma más concreta frente a los diversos errores, sobre todo desde cuatro puntos de vista.

1. *La universalidad del poder de perdonar los pecados.* El poder de la Iglesia para perdonar los pecados se extiende a todos los pecados sin excepción. Sólo esto corresponde a la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, así como a la validez universal de la redención hecha por Jesucristo. Por ello la Iglesia ha defendido siempre esta doctrina y ha rechazado como herejía la opinión de los montanistas, que negaban el perdón de pecados particularmente graves (apostasía, homicidio, adulterio) así como la doctrina de los novacianos, que declaraba prohibida la admisión de los apóstatas en la Iglesia. El Tridentino establece una vez más de forma expresa que el sacramento es para todos los que han caído en el pecado después del bautismo (D 894, 911 - DS 1669, 1701). Las razones de este hecho deben tomarse de las palabras que constituyen la fórmula de la promesa (Mt 16,19; 18,18) así como de las palabras de la institución (Jn 20,23). El poder y el amor de Dios no tienen límites; sólo el hombre puede poner en sí límites, que Dios no quiere traspasar, porque respeta la libertad del hombre. Mt 12,31ss y los pasajes paralelos (el pecado contra el Espíritu Santo), Heb 6,4ss (conversión de los apóstatas) así como 1Jn 5,16 (pecado para la muerte) no son prueba alguna en contra de esta universalidad del poder de perdonar los pecados, porque en este caso no se trata de la restricción del poder de perdonar los pecados de la Iglesia, sino más bien de la delimitación del efecto concreto de este poder por la disposición negativa del pecador, al que no es posible atribuir voluntad de penitencia (como condición previa para la eficacia de este sacramento). Si a pesar de esta convicción de fe, la disciplina penitencial de los primeros siglos fue tan estricta, el motivo estriba fundamentalmente en el hecho de que todavía no se distinguían suficientemente entre sí la organización sacramental y la disciplinar de la Iglesia.

2. *El carácter ineludible del poder de perdonar pecados de la Iglesia.* El sacramento de la penitencia es necesario para la salvación para aquellos que han caído en pecado grave después del bautismo. Por tanto, la penitencia no sólo es un camino posible y quizás seguro para la salvación, sino el camino ordinario necesario de salvación para los cristianos, que han caído en pecado grave des-

pués del bautismo. La penitencia es tan necesaria para borrar los pecados graves del cristiano como el bautismo es necesario para borrar el pecado original y los pecados cometidos antes del bautismo (D 895 - DS 1671). Por ello los padres de la Iglesia comparan muchas veces la penitencia con el bautismo; así JERÓNIMO llama a la penitencia la «segunda tabla de salvación después del naufragio» *(secunda post naufragium tabula: Ep.* 130, n. 9: PL 22,1115) y JUAN DAMASCENO habla de un bautismo laborioso o de un bautismo mediante penitencia y lágrimas *(De fide orth.* IV, c. 9: PG 94, 1124 C). AGUSTÍN subraya expresamente como doctrina de la Iglesia: el adulterio secreto no puede expiarse en secreto, sino que debe ser sometido al poder de las llaves de la Iglesia *(Sermo* 392 c. 3 n. 3 [PL 39,1711]): «Sine causa sunt claves datae ecclesiae Dei?» (Alusión a Mt 18,18).

La razón teológica se halla en la conexión de la salvación del individuo con la comunidad de la Iglesia: el camino hacia Dios pasa, desde la encarnación de Cristo, a través de Cristo, y el camino de Cristo a través de la Iglesia con su sacerdocio. «Ante incarnationem Christi sufficiebat confessio mentalis (Deo); sed postquam factus est homo, debet confessio fieri homini vicario Christi» (HUGO RIPELIN de Estrasburgo, *Comp. theol. ver.* IV 35; cf. D. 895, 899, 912, 917 - DS 1671s, 1679ss, 1702 1707). Expresamente se enseña aquí la necesidad de la penitencia para la salvación de los cristianos pecadores, así como la necesidad salvadora del bautismo para los no cristianos. Hay que distinguir de esta doctrina la exigencia del mandamiento de la Iglesia de confesarse por lo menos una vez al año (Lateranense IV de 1215: D 437 - DS 812).

3. *El poder de perdonar los pecados es directo.* Por la absolución sacerdotal se perdonan verdadera e inmediatamente los pecados del que se confiesa. Si en la época del cristianismo primitivo se concibió muchas veces el perdón de los pecados como una «declaración del perdón del pecado por parte de Dios», esto tiene su razón en que de este modo se subrayaban en forma más intensa la doctrina acerca de Dios como juez único y la importancia de la obra penitencial del pecador. El poder de perdonar los pecados de la Iglesia no se vio afectado para nada por esta idea. La misma

intención tenía también al principio la nueva doctrina de Lutero, al entender la penitencia como «arrepentimiento bajo la ley y la fe en el Evangelio», que en su conjunto significaba retorno al bautismo, es decir al perdón de los pecados. En el *Kleiner Katechismus* (Beichte, n.º 16) interpretaba la absolución en sentido católico: perdón del confesor recibido como de Dios mismo. Pero ya aquí atribuye la importancia capital a la fe: «No hay que dudar sino creer firmemente que los pecados se perdonan por la absolución del sacerdote para Dios en el cielo.» La *Confessio Augustana* por el contrario y la apología de la misma consideraron que la absolución era sólo la declaración del sacerdote de que por Cristo se había recibido la gracia y el perdón de los pecados (cf. A. GALLOY, *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit*, Gütersloh 1900; F. BARTELS, *Die Beichte in der lutherischen Kirche*, Junge Kirche 1936, 976ss). Frente a esto el concilio de Trento declaraba (D 902 - DS 1685): «Aun cuando la absolución del sacerdote es dispensación de ajeno beneficio (de la redención por Cristo), no es, sin embargo, solamente el mero ministerio de anunciar el Evangelio (Lc 24,47) o de declarar que los pecados están perdonados... y, por tanto, no debe el penitente hasta tal punto lisonjearse de su propia fe que, aun cuando no tuviere contrición alguna, o falte al sacerdote intención de obrar seriamente y de absolverle verdaderamente, piense sin embargo que por su fe sola está verdaderamente y delante de Dios absuelto. Porque ni la fe sin la penitencia otorgaría remisión alguna de los pecados ni otra cosa sería sino negligentísimo de su salvación quien, sabiendo que el sacerdote le absuelve en broma, no buscara diligentemente otro que obrara en serio.» El Tridentino enseña de este modo la eficacia directa de la absolución sacerdotal, sin que, como en la doctrina general acerca de los sacramentos, trate de sugerir la interpretación instrumental causal tomista, porque el dolor del penitente tiene gran importancia y no se quería condenar en el concilio la concepción escotista. La doctrina acerca de la forma del sacramento nos mostrará que, sin embargo, en Trento se sostuvo la concepción tomista.

4. *El poder de perdonar los pecados se ejerce en forma judicial.* El concilio de Trento define el carácter especial de este poder

de perdonar los pecados como «poder judicial» (D 895 - DS 1671): Por la sentencia del sacerdote, no por un segundo bautismo, el pecador queda liberado del pecado grave después del bautismo. «Nuestro Señor Jesucristo, estando para subir de la tierra a los cielos, dejó por vicarios suyos a los sacerdotes, como presidentes y jueces, ante quienes se acusen todos los pecados mortales en que hubiesen caído los fieles de Cristo» (D 899 - DS 1679). El perdón de los pecados tiene lugar «a modo de acto judicial, en el que el sacerdote pronuncia la sentencia como juez» (D 902 - DS 1685). El canon 9 (D 919 - DS 1709) resume estas doctrinas. Aquí hay que considerar lo siguiente: se trata de un tribunal superior (instituido por Cristo), no de un tribunal de jurados (que habría sido instituido por la misma Iglesia; cf. confesión privada evangélica). La confesión es un tribunal penal (para el fuero público), no un tribunal civil (¿evangélico?). La esfera de la confesión es el foro interno (la esfera de la gracia), no el sector administrativo y gubernativo de la Iglesia externa. El sentido del tribunal de la penitencia es la concesión de la gracia y el perdón del castigo (de lo que en la ley estatal se cuida la administración), no la condenación. Por eso los constitutivos esenciales de este tribunal son: comprobación de la culpa por la acusación y la indagación de los testigos — jurisprudencia de acuerdo con una ley fija y conforme a la culpa comprobada objetivamente y, en razón de la voluntad de gracia también perdón del pecado de acuerdo con una voluntad seria de reparación — manifestación autoritativa de la sentencia por parte del juez autorizado y nombrado.

Una vez más la demostración de esta doctrina a partir de la Escritura debe hallarse en la estructuración bimembre básica de las palabras de la promesa y de la institución. CRISÓSTOMO *(De sacerd.* III c. 4-6: PG 48,642ss) se refiere a este hecho sobre todo con vistas a la fórmula rabínica «así en la tierra como en el cielo», al decir acerca del sacerdocio: «Lo que los sacerdotes hacen aquí abajo en la tierra, el Señor lo da por bien hecho arriba en el cielo, y el Señor confirma la sentencia de sus siervos (referencia a Jn 20,23)... El padre ha entregado al hijo todo el juicio (Jn 5,22)...»

Este acto judicial exige sin embargo, como acto de gracia del sacerdote confesor, que su primer esfuerzo sea el conducir al pe-

nitente al arrepentimiento y a la penitencia y de este modo a una confesión fructuosa en la práctica, gracias a su propio saber acerca del pecado y a su amor a Dios y a los hombres: «Hermanos, aun en el caso de que alguno fuera sorprendido en alguna falta, vosotros, los espirituales con espíritu de mansedumbre, procurad que se levante» (Gál 6,2). De este modo la confesión se convierte en un «acontecimiento espiritual» (cf. Mt 18,18s).

Capítulo segundo

LA PENITENCIA COMO SACRAMENTO DEL PERDÓN DE LOS PECADOS (EL SIGNO EXTERNO DEL SACRAMENTO)

Hay que demostrar aquí que la penitencia es un sacramento verdadero (§ 6), lo que debe explicarse sobre todo determinando más concretamente el signo sacramental (§ 7).

§ 6. *La penitencia, verdadero sacramento*

La penitencia es sacramento verdadero y propio de la Iglesia. Expresamente lo ha subrayado el concilio de Trento frente a la negación de los reformadores (D 849, 911 - DS 1668ss, 1701). Para esto es necesario que se realice la totalidad de la penitencia, tal como lo mostró la antigua Iglesia con la excomunión, la penitencia y reconciliación. A la penitencia como sacramento de la Iglesia pertenece por tanto esencialmente el perdón de los pecados. De negarse esto, no existiría un sacramento verdadero.

La sacramentalidad de la penitencia se expresó en la época de los padres especialmente por el paralelismo con el bautismo (cf. *Didascalia* II 41: FUNK I 128-133, donde el texto griego presenta una mayor amplitud que el texto latino; AMBROSIO, *De poen.* I, c. 8, n. 36: PL 16,477; PACIANO, *Ep.* 3, c. 7: PL 13,1068). AMBROSIO (ibid), AGUSTÍN *(De baptismo contra Donat.* 5, c. 20, n. 28: PL 43,190) y GREGORIO DE NISA *(In bapt. Christi:* PG 46,581) llaman a la penitencia el otro misterio (= sacramento) junto al bautismo y la eucaristía. Agustín subraya especialmente el signo eficaz de gracia de la reconciliación sacerdotal. Como resultado de la fe-

cunda disputa del siglo XII entre el nominalismo de Abelardo y el realismo exagerado de Hugo de San Víctor, en torno al concepto de sacramento, la penitencia aparece desde el comienzo en el número de los siete sacramentos. Al adoptar los conceptos aristotélicos de materia y forma para una definición más concreta del sacramento, en el sacramento de la penitencia se analizó sobre todo el concurso de los actos humanos y de los actos de la Iglesia; así lo hizo en primer lugar Alejandro de Hales y, en forma más completa, Tomás de Aquino.

Se dan todos los elementos necesarios para constituir un sacramento: la institución por Cristo respecto del poder de perdonar los pecados, la materia de los actos humanos del penitente (se supone el pecado como materia *de facto)*, así como la forma del perdón de los pecados de la Iglesia y el efecto como reconciliación con Dios.

Debido a la multiplicidad de los elementos que constituyen este sacramento se le han dado diferentes nombres en diversas épocas: segunda tabla de salvación después del naufragio *(secunda post naufragium tabula:* Jerónimo), bautismo laborioso *(baptismus laboriosus:* Orígenes), ἐξομολόγησις (= *confessio* = confesión en todo el ámbito griego), *poenitentia* (= penitencia y actitud penitencial) en el ámbito latino. Aquí, desde el siglo VIII, después de la aparición de la penitencia privada, se le ha llamado muchas veces también confesión (= confesión). De la antigua práctica penitencial se han derivado nombres como *reconciliatio* = reconciliación, *pax* = paz con la Iglesia, *communio* = comunión con la Iglesia, *manus impositio* = imposición de las manos (debido al antiguo rito de reconciliación).

§ 7. *El signo externo del sacramento*

L.M. WEBER, *Das Objektive und das Personale,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung,* Düsseldorf 1964, 450-474. — F. BÖCKLE, *Personale Struktur des Busssakramentes,* «Kölner Pastoralbl:» (1964) 14-18. — W. KASPER, *Wesen und Formen des Busse,* KatBl 92 (1967) 737-753. — O. SEMMELROTH, *Strukturen und Perspektiven im Buss-Sakrament,* en L. BERTSCH, *Busse und Beichte,* Francfort del Meno 1967, 68-88.

§ 7. El signo externo del sacramento

En los tiempos más recientes se ha tratado de subrayar sobre todo el elemento personal (frente al elemento objetivo-jurídico) del sacramento de la penitencia mediante la afirmación de que aquí no tanto se trata del pecado, cuanto del pecador (F. BÖCKLE, L.M. WEBER). La doctrina penitencial ha tenido en cuenta siempre en la práctica esta verdad, pero ha adquirido relevancia teológica sobre todo desde la escolástica, cuando al determinar el signo externo de este sacramento con ayuda de los términos metafísicos de materia y forma, aplicados también a los demás sacramentos, estableció que la materia eran los actos del hombre, es decir, el pecado, los actos del penitente, mientras entendía la acción de la Iglesia en el perdón de los pecados como forma eficaz del sacramento, cuyo único sentido es el perdón del pecado. Aquí se dividen las escuelas teológicas en dos grandes campos.

I. La materia del sacramento

1. TOMÁS DE AQUINO (S. Th. II, q 84, a 2) y con él todos los tomistas, la mayor parte de los teólogos jesuitas (Suárez, De Lugo) e incluso algunos escotistas de la época posterior enseñaron: la materia próxima de este sacramento son los actos del penitente: dolor, confesión y penitencia; la materia remota es el pecado. El *Decretum pro Armeniis* 1439 (D 699 - DS 1323) así como el concilio de Trento (D 896 - DS 1673ss), apoyándose en santo Tomás, llaman a los actos del penitente «quasi-materia». El *Catecismo romano* (p. II, c. 5, n. 13) declara expresamente que los actos del penitente no son materia muerta, como por ejemplo el agua en el bautismo, que el efecto principal reside ciertamente en la forma de la absolución, y que los actos del penitente están ordenados a esta forma como materia viva. Los actos del penitente no son sólo materia *circa quod*, como el pecado es materia remota, sino que más bien son materia inmediata para la forma de la absolución *(materia formae)*. Esta idea corresponde en su mayor parte a la concepción del sacramento de la penitencia como proceso judicial, que estuvo en vigor ya desde los comienzos. Frente a los reformadores enseña expresamente el concilio de Trento (D 914 - DS 1704).

«Si alguno negare que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos en el penitente, a saber: contrición, confesión y satisfacción, que se llaman las tres partes de la penitencia; o dijere que sólo hay dos partes de la penitencia, a saber, los terrores que agitan la conciencia, conocido el pecado, y la fe concebida del Evangelio o de la absolución, por la que uno cree que sus pecados le son perdonados por causa de Cristo, sea anatema.» (Cf. *Conf. Aug.* p I, a 4 y a 12.)

2. Los franciscanos ven de otra manera el sacramento de la penitencia. Como lo hicieron ya ALEJANDRO DE HALES (*Summa* IV, q 16, n 2) y BUENAVENTURA (*Sent.* IV, d 17, p 2, a 1, q 3), también especialmente JUAN DUNS ESCOTO (*Ox.* IV, d 16, q 1, n. 5) defiende más bien el aspecto formal del perdón de los pecados: *Poenitentiae sacramentum est illa absolutio sacramentalis.* No niega que la contrición y la confesión y la satisfacción constituyan la penitencia completa (ibid. d 22, n 21: XVIIII 824 b; cf. 419 a). Pero le interesa el aspecto formal; por ello la absolución es el primer elemento, mientras que para santo Tomás es el cuarto, junto a los tres actos del penitente (S. Th. III, q 90, a 2 contra). También después del concilio de Trento siguieron defendiendo la opinión escotista, por ejemplo, Andrés Vega, Maldonado, Ballerini y otros. Se aceptaban las expresiones del Tridentino, pero el efecto *ex opere operato* sólo se atribuía a los actos del penitente. Los actos del penitente aparecen aquí como condición del sacramento de la penitencia, no como materia.

Los actos del penitente se consideran en la tesis escotista como algo más que meros actos humanos, y el perdón de los pecados aparece en el sacramento como más que un puro don de gracia, un don obtenido por la acción del poder de la Iglesia. En el pensamiento tomista se subraya el carácter de gracia que tienen ya los actos del penitente, de manera que su adopción como materia en el conjunto del signo sacramental no disminuye el carácter sobrenatural del perdón de los pecados. En Duns Escoto, debido a su pensamiento formal, además del perdón sacramental de los pecados en la penitencia surge la posibilidad de un perdón de los pecados extra-sacramental en virtud de los actos del penitente, mien-

tras que santo Tomás presta más atención al camino ordinario del perdón de los pecados mediante el sacramento de la penitencia.

La práctica actual (desde los tiempos de san Alfonso de Ligorio) de conceder la absolución a una persona privada del uso de los sentidos, antes de administrarle el sacramento de la santa unción, se basa más bien en la doctrina escotista, según la cual los actos del penitente son sólo condición, y no materia; pues la actitud penitencial virtual o habitual, que puede suponerse en el hombre privado del uso de los sentidos, no puede valer como materia del sacramento; para ello sería necesaria la intención actual.

II. La forma del sacramento

El concilio de Trento (D 896 - DS 1673) enseñó expresamente que la forma de este sacramento son las palabras de la absolución: *Ego te absolvo (a peccatis tuis).* Aun cuando sólo estas palabras sean necesarias, no hay que prescindir por ello de las restantes palabras de la fórmula de la absolución, según el derecho eclesiástico (CIC can. 855).

1. Esta absolución en forma indicativa se determinó expresamente en el *Decretum pro Armeniis* y más tarde también en el concilio de Trento (D 699, 902 - DS 1323, 1685). Fue Tomás de Aquino quien fijó esta forma en el *Opusculum* 18 (después de 1264). Hasta entonces tuvo validez también en la Iglesia romana la forma deprecativa de las palabras de la absolución, tal como hoy se emplea habitualmente en la Iglesia oriental. Para el sacramento es elemento decisivo no sólo la forma del lenguaje, sino la intención del sacerdote y a través de ella la intención de la Iglesia, expresada en la forma. El anterior rito romano resumía las diversas formas: la forma deprecativa *(misereatur tui omnipotens Deus et dimissis peccatis tuis perducat te ad vitam aeternam. Amen. Indulgentiam, absolutionem et remissionem* [cf. Ef 1,7] *peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens et misericors Dominus),* la absolución de penas eclesiásticas *(Dominus noster Jesus Christus te*

absolvat et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, in quantum possum et tu indiges), así como la auténtica formula de perdón de los pecados *(Deinde ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen).* La Iglesia oriental griega conoce sólo la fórmula deprecativa, que suena de este modo: «Lo que tú has confesado a mi pobre persona y todo lo que por desconocimiento u olvido has dejado de decir, te sea perdonado por Dios en esta y en la otra vida, y él te acoja en su terrible juicio como un perdonado (no condenado).» El nuevo *Ordo poenitentiae* de 2-12-1973 determina la siguiente fórmula de absolución: *Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis...* El penitente responde: *Amen* («Dios, el padre de las misericordias, que por la muerte y resurrección de su Hijo reconcilió consigo el mundo e infundió su Espíritu Santo para la remisión de los pecados, por el ministerio de la Iglesia te conceda perdón y paz. Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre...»). Aquí la parte deprecativa se construye trinitariamente en una nueva forma, haciendo referencia explícita para ello a la «efusión del Espíritu Santo para el perdón de los pecados»; a este respecto no puede buscarse apoyo en Jn 20,22s.

2. El efecto sacramental debe atribuirse a esta forma imperativa de la absolución. Abelardo enseñó erróneamente que Cristo había concedido el poder de perdonar los pecados sólo a los apóstoles, pero no a sus sucesores (D 379 - DS 732; PL 173,674ss.664s. 839); por ello consideró que el efecto justificante de la penitencia se basaba en la contrición perfecta del penitente. Frente a esto Hugo de San Víctor subrayó que sólo la absolución impartida por el sacerdote concedía el perdón. PEDRO LOMBARDO *(Sent,* IV, d 18, c 7) trató de mediar en esta oposición recurriendo a una concepción errónea del carácter declaratorio de la absolución: El sacerdote declara en esta fórmula que al penitente se le perdonan los pecados en virtud de sus actos penitenciales. Esto mismo enseñaba

también Rolando de Cremona (Gietl, 247), Gandulfo, Omnebene y otros. Ricardo de San Víctor, Pedro Comestor, Praepositinus, etc., explicaban que la contrición perfecta perdonaba los pecados en forma condicional y que la absolución del sacerdote cumplía esta condición (la condición era precisamente el *votum sacramenti).* Según esta doctrina de la escolástica primitiva sería también posible defender la confesión de los seglares, tal como lo hicieron Alberto Magno y Hugo Ripelin de Estrasburgo. Igualmente más tarde Domingo Soto, exagerando la doctrina tomista, consideró que la forma de la absolución era sólo un complemento de la confesión con arrepentimiento. Bayo manifiesta un falso concepto de la Iglesia al enseñar (D 1058 - DS 1958) que la confesión sólo perdona la pena *(reatus),* y que sólo Dios perdona el pecado. El esquema de materia y forma ofrece la más equilibrada posibilidad de exponer el problema del perdón de los pecados. TOMÁS interpreta la fórmula de la absolución con las palabras: «sacramentum absolutionis tibi impendo» (S. Th. III, q 84, a 3, ad 5).

3. El carácter judicial de la absolución, junto con la finalidad inmanente de santificación de este juicio, permiten comprender que la absolución sólo puede pronunciarse sobre personas presentes. La tradición no conoce ningún ejemplo de una absolución comunicada por carta o cualquier otro medio a personas ausentes. Clemente VIII condenó el año 1602 como «falsa, escandalosa y temeraria» (D 1088 - DS 1994) la doctrina de la absolución concedida a personas ausentes, defendida por Pedro Soto, Juan Medina y otros teólogos españoles. La confesión por teléfono puede ser una valiosa ayuda pastoral: pero está prohibida la absolución por este medio.

Se disputa todavía si la absolución en este caso sería también inválida. Favorece la invalidez el hecho de que no se garantiza el secreto de la confesión y tampoco se manifiesta la visibilidad de la comunidad eclesiástica, en la que el perdón tiene lugar a modo de reconciliación.

4. No se vería suficientemente el sentido de la confesión, si se la considerara sólo como sacramento de curación, y no como

sacramento de fortalecimiento y preservación. *Didascalia* II 41 expone en forma profunda el sentido y carácter medicinal del sacramento de la penitencia (FUNK I 128-133). Pero el aspecto medicinal-didáctico del sacramento de la penitencia sólo se convierte en sacramento mediante la absolución por la Iglesia.

5. Una modalidad especial de la gracia de la redención se da en la absolución general. *a)* Ésta significa originariamente la concesión de una indulgencia plenaria para la hora de la muerte, unida con la bendición apostólica, y desde el s. XI ha sido impartida por los papas sobre todo a altas personalidades. La potestad para la concesión de esta absolución general desde la bula *Pia Mater* de 5-4-1747 fue otorgada por Benedicto XIV a todos los obispos diocesanos, con posibilidad de subdelegación, y el CIC, can 468, § 2, extiende en general esa potestad a todos los pastores de almas. Tal absolución se imparte en el lecho de muerte y por eso se da una sola vez. *b)* También la concesión de una indulgencia plenaria a miembros de diversas órdenes y a sus terciarios es llamada absolución general. *c)* En tiempo reciente (¿desde la primera guerra mundial?) por absolución general se entiende también la absolución sacramental de la confesión, cuando ésta, en caso de necesidad (por falta de confesores y gran afluencia de penitentes), se imparte a varias personas presentes, sin previa confesión personal de los pecados y sin imponer una penitencia personal. Esta posibilidad se desconoce todavía en el CIC, y es mencionada por primera vez en LThK 4^2 (1960); ha hallado su primera formulación eclesiástica en *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* de 16-6-1972 (AAS 64 [1972] 510-514). Así ha entrado en el *Ordo poenitentiae* de 2-12-1973 (publicado en febrero de 1974). En dicho *Ordo poenitentiae* se dispone además que los pecados graves perdonados por esta absolución sacramental general, se manifiesten luego en una confesión personal, si es posible en el plazo de un año. Esta absolución general sólo puede recibirse una segunda vez, si persiste el estado de necesidad (falta de ocasión de confesarse). La Iglesia cuidará de que, aun existiendo tal posibilidad de esta absolución general sacramental sin confesión personal y sin imposición de penitencia

personal por parte del sacerdote que administra el sacramento, se conserve el «carácter de juicio del sacramento de la penitencia» (cf. DS 1709, D 919), lo cual viene exigido por el carácter personal de la culpa, así como por la mediación eclesiástica de la salvación, y hasta ahora ha sido decisivo en la historia entera de la penitencia.

Capítulo tercero

MINISTRO Y SUJETO DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Así como es fácil responder a la cuestión acerca del sujeto del sacramento de la penitencia (§ 9), resulta difícil la cuestión acerca del ministro (§ 8), porque aquí una vez más debe manifestarse en forma clara el concurso del penitente y de la Iglesia.

§ 8. *Ministro del sacramento*

De acuerdo con el carácter judicial de la absolución, en el caso del sacramento de la penitencia es mejor hablar de administrador que de dispensador. Como el sacramento de la penitencia, conforme a su materia *circa quam* (pecado) y a su *forma* (reconciliación) tiene relación con la Iglesia concreta en su forma sacramental, es necesario que el administrador de este sacramento tenga un doble poder, el poder interno de la ordenación y el poder externo judicial.

1. *El poder de la ordenación:* Sólo el obispo y el sacerdote válidamente ordenado puede administrar válidamente el sacramento de la penitencia, no el diácono ni el laico. Esta doctrina de la Iglesia se desarrolló claramente ya en la edad media al explicarse el carácter de sacramento de la penitencia. Se basa en las palabras de la institución de Cristo, que se dirigieron a los apóstoles (y sus sucesores). Las palabras de la promesa (Mt 18,18) se pueden atribuir también a los apóstoles, a tenor de las similares palabras dirigidas a Pedro (Mt 16,18). Como sucesores de los apóstoles apa-

recen en primer lugar los obispos, que más tarde, debido al desarrollo de la organización parroquial de la Iglesia en el siglo v, están representados en las parroquias por los sacerdotes ordenados. Basilio exige propiamente que se confiesen los pecados a aquel que administre los misterios de Dios *(Reg. brev.* 288: PG 31,1284s), aun cuando conocía la confesión de los monjes seglares como medio didáctico monacal. Los montanistas, así como otras sectas espirituales de la época posterior, que no reconocían jerarquía alguna en la Iglesia, sino que trataban de imponer una organización pneumática del pueblo de Dios, como los valdenses y los wiclefitas, los husitas y posteriormente los reformadores, rechazan al sacerdote ordenado como administrador de este sacramento o por lo menos no lo exigen y atribuyen a la comunidad y por tanto a cada uno de los seglares el derecho de administrar la penitencia. León x condenó en 1520 la doctrina de Lutero (D 753 - DS 1463) y subrayó que sólo el obispo y el sacerdote tienen el poder de absolver. Así lo afirmó también con toda claridad el concilio de Trento (D 922, 920 - DS 1712, 1710).

La historia del sacramento de la penitencia presenta aquí algunas peculiaridades, que son dignas de conocerse en la actualidad, en interés de una comprensión más profunda del sacramento de la penitencia. Nunca ha existido en la Iglesia una confesión de mártires, como lo han demostrado G. Rauschen, K. Adam y otros. Los mártires sólo podían escribir cartas de súplica *(libelli pacis)* en favor de los penitentes, para quienes conseguían la disminución y hasta la supresión de la penitencia pública, pero no podían concederles el perdón de los pecados.

Se menciona muchas veces al diácono como confesor, sobre todo en los escritos de Cipriano *(Ep.* 18: CSEL III 2,525s; aquí se cita también una carta de súplica de un mártir). En casos excepcionales mencionan también como confesor al diácono el abad Regino de Prüm (†915; *De eccl. disc.* n. 296: PL 132,247), Burchard de Worms (†1025; *Decret.* XIX, c. 154: PL 140,1013) y los sínodos de París (1201; can. 56; PL 212,68), de York (1195) y de Ruán (1231; can. 34: Mansi 23,217). Aquí se atribuye al diácono la autorización para efectuar la reconciliación sólo en casos excepcionales, en los que no se puede acudir al sacerdote o al obis-

po. Después que a mediados del siglo XIII se explicó de manera inequívoca el concepto del sacramento de la penitencia, un sínodo de Poitiers celebrado en 1280 (can. 5: MANSI 24,383s) condenó esta práctica como falsa y como abuso: «Pues es seguro y está fuera de toda duda que los diáconos no pueden absolver, porque no tienen el poder de las llaves, que sólo corresponde al sacerdote.» En ninguna parte se menciona que los diáconos recibieran la confesión.

La confesión de laicos para el caso de que no se pueda acudir a ningún sacerdote, se encuentra ya desde el año 1000 y se prolonga hasta el siglo XVII. Así por ejemplo Bayardo, «el caballero sin miedo y sin tacha», herido de muerte (1524), se confiesa con su escudero. La práctica medieval de la confesión de seglares se apoyaba en el escrito del PSEUDO-AGUSTÍN *De vera et falsa poenitentia* (escrita en el año 650), que considera la confesión como elemento esencial de la penitencia y dispone, «tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo». La confesión del laico se considera como signo eficaz en relación con el *votum sacramenti:* «Fit tamen dignus venia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis», aduciendo en su apoyo a Lc 17,14 (los leprosos, que se purificaron mientras se dirigían a los sacerdotes; c. 10 n. 25: PL 40,1122s). BEDA EL VENERABLE distinguía apoyándose en Sant 5,16 *(In Ep. Jac.* c. 5: PL 93,40), entre el pecado venial y el mortal, y exigía confesar los pecados veniales al prójimo pero el pecado grave al sacerdote. PEDRO LOMBARDO *(Sent.* IV, d 17, c 4) acogió la cuestión de la confesión de los seglares en su texto y la afirmó en el sentido del escrito pseudoagustiniano. Los dominicos ALBERTO MAGNO *(Sent.* IV, d 17, a 58s) y TOMÁS DE AQUINO *(Sent.* IV, d 17, q 3, a 3), y sobre todo HUGO RIPELIN de Estrasburgo *(Comp. theol. ver.* VI, c 27), se adhirieron a la doctrina del Lombardo. Pero mientras que Alberto Magno se pronunciaba por la sacramentalidad de esta confesión de seglares, santo Tomás, al igual que Prepositino, explicaba su eficacia con el «supplet summus sacerdos (Christus)». Los maestros franciscanos, que desde el comienzo, y debido a su posición antivaldense, subrayaban más el elemento de la Iglesia jerárquica, rechazaron la confesión de los laicos. Así Alejandro de Hales, Buena-

ventura, Ricardo de Mediavilla y Juan Duns Escoto (cf. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*, Munich 1925, 294ss). En los edictos eclesiásticos se exige la confesión ante el sacerdote desde el concilio Lateranense IV (D 437 - DS 812) y ya no se considera como sacramento de la Iglesia la confesión a los laicos, aunque como expresión especial del *votum sacramenti*, unida a la recta intención penitencial, pueda ser adecuada para borrar los pecados *ex opere operantis*.

El error material de los teólogos en las cuestiones de la confesión del diácono y de los seglares puede explicarse porque el concepto de la Iglesia, al igual que el concepto del sacramento, sólo se ha podido ir elaborando paulatinamente, sobre todo en la edad media.

La exigencia de nuestra época, de reconocer las faltas contra el prójimo ante éste mismo, para obtener su perdón, no está relacionada con la confesión sacramental, sino con la ética natural, que es condición previa para la confesión.

2. Además de la consagración, el confesor necesita del *poder de jurisdicción* para impartir válidamente la absolución. Esta verdad no se ha podido expresar con claridad hasta después de haberse hecho luz sobre la organización jerárquica y sobre el principio territorial de la administración y la pastoral en la Iglesia (concilio Lateranense IV, cap. 21: D 437 - DS 812). Desde entonces se exigió que el pecador se confesara una vez al año con su propio párroco, y — bajo amenaza de invalidez — sólo se podía confesar con un párroco extraño con permiso del párroco propio; igualmente los sínodos anteriores habían establecido ya que un obispo no podía absolver a un súbdito de otra diócesis. El derecho eclesiástico distinguió bien pronto entre el poder de jurisdicción ordinario (delegado) concedido por el superior y el poder de jurisdicción subdelegado (cf. *Decretum pro Armeniis* 1439: D 699 - DS 1323; Tridentino: D 903 - DS 1686). La figura sacramental de la Iglesia nos permite entender que la jurisdicción no debe considerarse sólo como la concesión de libertad, territorial o personal, a una potestad que todavía estaba ligada después de la ordenación, sino más bien como un poder diferente de la potestad de orden,

pero necesario para administrar el sacramento de la penitencia. Pío VI rechazó expresamente en 1794 la afirmación del pseudo-sínodo de Pistoya, de que la jurisdicción viene ya dada con la ordenación, y calificó esta doctrina como falsa, temeraria, perniciosa, errónea, contraria al Tridentino e injuriosa al mismo (D 1537 - DS 2637). Ya el año 1679 Inocencio XI prohibió que se confesaran los pecados veniales a un *sacerdos simplex*, que no tuviera todavía jurisdicción o misión (D 1150 - DS 2095), tal como se venía haciendo de hecho, porque Beda al igual que Escoto, Vázquez, Suárez, etc., defendieron la opinión de que no se precisaba de la jurisdicción para la absolución de pecados veniales.

3. Los superiores eclesiásticos (papa y obispos) tienen el derecho de delimitar el poder de jurisdicción de los confesores mediante la especificación de reservas. La base bíblica es la atribución del poder de atar y desatar al orden jerárquico de la Iglesia (Tridentino: D 903,921 - DS 1686ss, 1711). El concilio de Trento declaró explícitamente que la absolución sin autorización en casos reservados es inválida. Desde la primera guerra mundial se han reducido notablemente los casos reservados en la Iglesia. *In articulo mortis* desaparecen todas las reservas, tanto respecto de los pecados como también respecto de las censuras, si se dan las necesarias cautelas para el caso de restablecimiento (cf. el derecho eclesiástico).

§ 9. *Sujeto del sacramento*

El sujeto de la penitencia debe cumplir tres requisitos:

1. El que se confiesa debe estar *bautizado* y *libre de toda censura* o de toda situación de vida que le impida recibir el sacramento. Los no bautizados, los cristianos que no pertenecen a la Iglesia Católica o los que viven, por ejemplo, en concubinato, no pueden confesarse en la Iglesia romana, es decir no pueden recibir el sacramento con absolución válida, en tanto existan los impedimentos mencionados (cf. sacramento del matrimonio).

2. El que se confiesa debe *ser pecador.* Para esto es necesario que haya llegado al uso de razón y no esté excluido, como María *(Immaculata - Intemerata),* de la ley general del pecado debido a un extraordinario privilegio de la gracia (1Jn 1,8).

3. El sujeto del sacramento de la penitencia debe poner los *tres actos penitenciales:* dolor, confesión y satisfacción, en tanto dependa de él, porque estos actos pertenecen a la integridad del sacramento, ya se consideren como materia esencialmente necesaria al modo tomista, o condición esencialmente necesaria a la manera escotista. En todo caso la confesión sin estos actos sería indigna, por tanto ineficaz, lo cual en este sacramento significa tanto como inválida, porque la concesión de la gracia pertenece a la esencia de este sacramento (a diferencia por ejemplo de la eucaristía o del matrimonio).

4. En tiempo reciente (cf. el sínodo de los obispados de la República federal alemana, comisión 2) de nuevo se ha planteado con insistencia la pregunta por la edad para la confesión. Mayormente, de acuerdo con la historia de los sacramentos (y el de la penitencia ha sido el último en desarrollarse en esta forma) y, por razones de psicología de la juventud y sociológicas, se exige que la confesión no se inicie demasiado pronto, si es posible no antes de la primera comunión. Se dice que el saber sobre los valores éticos y la conciencia de culpa exige una madurez mayor que la recepción misma de la comunión, que el niño pequeño puede recibir ya con la simple inteligencia del encuentro con Cristo. Frente a esto, el *Directorium catechisticum generale* del 11-4-1971 (AAS 64 [1972] 97-176) pide explícitamente a los obispos de la Iglesia universal que no abandonen el «uso vigente» (que los niños se confiesen por primera vez ya antes de la primera comunión), y da instrucciones para la preparación a la primera confesión que han de esclarecer esta exigencia. Puede decirse con fundamento que la inteligencia religiosa (personal) del pecado (pecado ante el Dios santo y bondadoso) es posible en el niño y puede desarrollarse por instrucción mucho antes que la conciencia moral (objetiva) de valor y de obligación, la cual exige mayor conocimiento de la cosa y

de los valores. Pero no ha de pasar inadvertido que precisamente lo último, si ha de conducir a una conciencia religiosa de la culpa, debe construir sobre la primera inteligencia personal del pecado. Donde el previo estadio religioso, personal, de la conciencia moral no se ha desarrollado en el niño, apenas podrá recibir un carácter religioso la conciencia moral de valor que se desarrolla después. Sobre la exigencia de acomodar la educación penitencial al niño particular, hemos de decir lo siguiente: precisamente aquí no puede pasar inadvertida la importancia de la comunidad (casa paterna, compañeros de curso, círculo de amigos, etc.) para la decisión personal del niño. Sería psicológicamente falso e insostenible pastoralmente dejar al niño en un aislamiento personal precisamente en estas preguntas.

5. Ya el concilio Vaticano II y sobre todo el nuevo *Ordo poenitentiae* (Praenotanda n. 4) señalan que para el cristiano hay numerosas posibilidades de perdón de los pecados (oración, limosna, reconciliación con el hermano, misa, peregrinaciones, celebración de la penitencia). La forma especial del perdón sacramental de los pecados es posible según el nuevo rito en tres formas: *a)* La reconciliación del penitente particular: la forma anterior del rito en el sacramento de la penitencia es ampliada en el sentido de que, junto con el carácter jurídico de la penitencia, se pone de manifiesto sobre todo el carácter litúrgico de esta celebración. El esquema anterior se amplía con un saludo y una despedida del penitente, así como con una lectura de la Escritura y un diálogo sobre ella como introducción al sacramento. Con ello sobre todo han de mostrarse al penitente la misericordia de Dios y el don gratuito de la alegría y de la paz a través de la confesión. *b)* Reconciliación de varios penitentes con confesión individual: después de un acto común de culto (celebración de la penitencia) con oración, siguen las confesiones individuales y la absolución, así como una acción de gracias y alabanza en común por la gracia recibida. *c)* Reconciliación de varios penitentes con confesión general y absolución general: en circunstancias extraordinarias se puede como hasta ahora, en lo posible dentro de una celebración penitencial, después de una confesión común administrar la absolución gene-

ral, que tiene la forma de absolución de la confesión individual y vale como perdón sacramental de los pecados. Es un presupuesto el examen personal de conciencia y el arrepentimiento, así como el propósito de confesión individual cuando haya posibilidad de satisfacer con obras de penitencia escogidas por uno mismo. Además para la posibilidad de la absolución general se presupone un «caso de necesidad» (falta de confesores y gran número de penitentes), cuya existencia ha de comprobar para su diócesis cada obispo de acuerdo con la conferencia episcopal, y cada pastor particular de almas ha de decidir de propio para su ámbito. Esta última forma de perdón de los pecados exigirá todavía en los tiempos venideros grandes reflexiones dogmáticas y pastorales (cf. sobre esto «Synode» 3 (1974) del 31-5-1974, comisión 2, p. 1-21).

Capítulo cuarto

LOS ACTOS PENITENCIALES

La teología ha caracterizado desde el comienzo el proceder del penitente en el sacramento de la penitencia por los tres actos: dolor (§ 11), confesión (§ 12) y satisfacción o penitencia (§ 13). Antes de analizar estos tres actos penitenciales, será conveniente hablar del examen de conciencia (§ 10), pues en el marco del sacramento de la penitencia tiene un sentido especial y una particular importancia.

§ 10. *El examen de conciencia*

LThK 4 (1960) 869s: *Gewissenserforschung* (H. SCHUSTER); 10 (1964) 533-535: *Unterscheidung der Geister* (H. WULF). — DSAM III (1957) 1222-1291: *Discernement des esprits* (J. GUILLET; G. BARDY; F. VANDENBROUCKE, J. PEGON, H. MARTIN); IV, 1 (1960) 911-925: *Épreuves spirituelles* PHILIPPE DE LA TRINITÉ). — RGG³ 2 (1958) 1550-1557: *Gewissen* (E. WOLF). — J.M. HOLLENBACH, *Christliche Tiefenerziehung,* Francfort del Meno 1960. — E. BLUM y otros, *Das Gewissen* (Estudios del Instituto C.G. Jung 7), Zurich - Stuttgart 1958. — K. FORSTER (dir.), *Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip,* Wurzburgo 1962. — N. PETRILOWITSCH (dir.), *Das Gewissen als Problem* (Wege der Forschung 66), Darmstadt 1966. — O. ENGELMAYER y otros, *Gewissen und Gewissensbildung,* Donauwörth 1968. — M. ORAISON, *Psicología y sentido del pecado,* Marova, Madrid 1970.

1. Cuando en el marco del sacramento de la penitencia se habla del «examen de conciencia», hay que establecer en primer lugar que aquí la conciencia no se considera sólo como órgano

normativo humano-ético sino más bien como órgano religioso del alma del hombre. El procedimiento para llegar a un examen cristiano de conciencia se caracteriza por las siguientes etapas:

a) El ser humano debe salir con el pensamiento más allá de su propio yo-vivencia hasta abarcar la «persona», que no representa una abstracción de las diferentes vivencias del yo, sino más bien una nueva visión inteligente del yo más profundo.

b) Este profundo conocimiento de la propia persona exige al mismo tiempo que adquiera frente a sí mismo la libertad interior, que le permita mantener la tensión entre la facultad para la autoconservación y para la autoinmolación, para la autofidelidad y para la autotransformación sin destrucción de sí mismo que es necesaria para su libertad humana. Sólo en esta tensión interna es capaz el hombre de una libertad moral.

c) Esta libertad interna sólo es posible como libertad moral si se orienta en forma autónoma hacia valores, normas y órdenes suprapersonales, porque el hombre corporal y terreno en cuanto ser social no puede adaptarse de otra manera al derecho y a las exigencias de sus semejantes ni puede madurar en otra forma como miembro de la comunidad humana. Así lo conocieron ya los filósofos paganos (cf. SÉNECA, *De ira* 3,36,1ss; Ep. 83,2).

d) El gran apremio del autoconocimiento humano por parte de la religión griega se nos muestra ya, por ejemplo, en la inscripción del templo de Apolo en Delfos: «Conócete a ti mismo»; pero el conocimiento personal auténtico sólo es libre y posible frente a un tú personal. Ya en la mera esfera humana se ve esto con plena claridad. El auténtico amor matrimonial conduce a un autoconocimiento de los dos cónyuges, que no le sería posible a cada uno por sí mismo. En la mirada recíproca del amor conoce el hombre su propia persona en forma diferente a la que podría conocer sólo por sí mismo.

e) El definitivo conocimiento de sí mismo sólo se abre al hombre si y en la medida en que se le concede en su ser más íntimo el acceso interno al absoluto tú de Dios. La misión y el sentido propiamente dichos del examen de conciencia en la confesión es poner al hombre delante del Dios vivo, para que se conozca de nuevo a sí mismo en presencia de Dios. Ya en el friso del templo

de Apolo en Delfos, frente a la frase «conócete a ti mismo» se hallaba en la otra parte «tú eres». El propio conocimiento del hombre exige como polo contrario el reconocimiento de Dios (cf. PLUTARCO, *La inscripción* Ei = *«tú eres», en el templo de Apolo en Delfos).*

f) Este estar en la presencia de Dios sólo es posible como don de la gracia de Dios (no por propio esfuerzo); es un fruto de la gracia proveniente de Dios, en la que el hombre puede conocer no sólo quién es, sino también quién debería ser. El hombre, que ha sido creado según la imagen de Dios, sólo puede percibir su verdadero ser en la gracia de Dios, en el Espíritu de Dios, pues este ser semejante a Dios tiene un carácter sobrenatural.

g) Para el hombre concreto en este mundo esta gracia del autoconocimiento en la presencia de Dios incluye a la vez el conocimiento sobrenatural, de que lo debe todo a Dios, de que pertenece totalmente a Dios, de que ante Dios será siempre el hijo desagradecido y perdido, que ha pedido su parte de herencia, para malgastarla en lejanas tierras. Desesperación en sí mismo, desconfianza contra sí mismo y confianza total en Dios (cf. L. SCUPOLI, *Il combattimento spirituale,* Venecia 1589; Limburgo 1935), la aceptación de todo juicio que viene de la mano de Dios y la total entrega a Dios, todo esto se contiene en esta forma de autoconocimiento que procede del examen sobrenatural de conciencia.

2. Por lo dicho resulta claro la gran importancia que tiene el examen de conciencia para el sacramento de la penitencia: es la puerta de acceso a los tres actos penitenciales; es, en cuanto «estar en la presencia de Dios», el fundamento para todo lo que pueda hacerse en la penitencia por parte del hombre y lo que Dios ha de comunicar al hombre. Al comienzo y en medio de este examen de conciencia se encuentra siempre por ello la súplica para que venga el espíritu de Dios, para que nuestra inteligencia y nuestro corazón se iluminen, a fin de conocernos convenientemente, para conocernos como somos conocidos por Dios (cf. 1Cor 13,12).

§ 11. *El dolor o arrepentimiento*

ThW 4 (1942) 972-1004: μετάνοια (J. BEHM, E. WÜRTHWEIN). — VtB ([3]1973) 672-678: *Penitencia conversión.* — BL ([2]1968) 186-188: *Bekehrung.* — Haag DB ([5]1971) 1487-1489: *Penitencia.* — LThK 8 (1963) 1261-1265: REUE (H. VORGRIMLER); 7 (1962) 356-359: *Metanoia* (R. SCHNACKENBURG). — SacrM v (1972) 413-420; 976-985. — M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen,* Leipzig 1921, 5-58. — P. OTT (Dietrich von Hildebrand), *Umwandlung in Christus,* Friburgo de Brisgovia 1940. — N. MÖRS, *Zur Psychologie des Reueerlebnisses,* «Archiv f. Psychol.» 1926, 297-360. — K. RAHNER, *Das Gebet der Schuld,* GuL 22 (1949) 90-100. — N. KRAUTWIG, *Die Reue als Tat und Gnade,* GuL 22 (1949) 101-110. — A. ESSER, *Das Phänomen Reue,* Colonia 1963. — J. RATZINGER, *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz,* in «Busse und Beichte» 21-37. — J.B. SCHEARING, *El sacramento de la libertad,* Studium, Madrid 1966.

Respecto de la disputa de los contricionistas cf. las grandes obras de CHR. LUPUS, Lovaina 1666: J. MORINUS, París 1706; P.L. LE DROU, Roma 1707 (a este respecto G. MANCHETTA, *Theol. Diss.* Bonn 1969); J. LAUNOIS, París 1763; DThC I (1903) 2235-2262: *Attrition* (A. BEUGNOT); III (1908) 1671-1694: *Contrition* (P. BERNARD, T. ORTOLAN); XII (1935) 722-748: *Pénitence-Repentir* (É. AMANN).

Respecto del propósito: LThK 10 (1965) 882: *Vorsatz* (J. GRÜNDEL). — J. AUER, *Bekehrung und Vorsatz im Busssakrament,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung,* Festschrift f. W. Schöllgen, Düsseldorf 1964, 52-68. — B. HÄRING, *Shalom: Paz,* Herder, Barcelona [4]1974.

1. El dolor o arrepentimiento es el alma del sacramento de la penitencia. De acuerdo con las diferentes actitudes básicas, que el hombre puede adoptar delante de Dios, el dolor ha tenido multitud de interpretaciones, como lo demuestran los numerosos nombres aplicados a esta realidad. *Poenitentia* (de *poena* = autocastigo: ποινή = *Pein* = rescate por un delito de sangre); aquí el dolor aparece como hecho retrovertido en el presente. *Metanoia* (μετάνοια) = cambio de pensamiento, cambio de sentido, conversión, nueva mentalidad; aquí se toma el punto de partida no ya del pensamiento y del conocer, sino que se prolonga también hacia el futuro. Esta forma de dolor es equivalente a «conversión» (στρέφω, ἀπο —, ἐπι —; cf. ThW VII [1964] 714-729: BERTRAM), retorno a Dios, del que el hombre se ha apartado por el pecado (cf. Jer 25,5; 31,21; Ez 18,26s = 33,18s). El retorno a Dios es gracia,

producida por la inclinación preveniente de Dios, a quien se suplica: «Vuelve, Señor, salva mi vida» (Sal 6,5). «Volved a mí — oráculo de Yahveh Sebaot — y yo volveré a vosotros» (Zac 1,3). «Me puse a predicar que se convirtieran y volvieran a Dios, haciendo obras en consonancia con esa conversión» (sermón de Pablo: Act 26,20, μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν).

2. Los *motivos del arrepentimiento* pueden ser cosas objetivamente muy diferentes:

Si la raíz es el *apego a un bien material* (placer), entonces surge (como arrepentimiento) un remordimiento moral, un mal humor (¡retroceso moral!).

Si la raíz del arrepentimiento es la *adhesión a un valor ideal* (belleza, buena fama, pureza) entonces este arrepentimiento se vive como idealismo lesionado y significa un impulso ascendente, un fortalecimiento del idealismo.

Si la raíz del arrepentimiento hay que hallarla en el amor a una persona (dolor de amor), entonces el arrepentimiento significa un amor profundo, purificación de amor, madurez del amor. El auténtico arrepentimiento debe llegar al orden del pensamiento y de la voluntad, saliendo en todo caso de la mera vivencia y sentimiento. San Pablo caracteriza muy profundamente el perecedero arrepentimiento o hastío mundano frente al auténtico dolor cristiano por amor a Dios, al escribir: «Si os habéis entristecido con mi escrito, ... me alegro ahora, no por haberos entristecido, sino porque la tristeza os ha conducido a la reconciliación. Os habéis entristecido de la manera como quiere Dios, para que no sufráis por nosotros daño alguno. La tristeza que agrada a Dios (ἡ κατὰ θεὸν λύπη) produce sano arrepentimiento, que no hay por qué lamentar; la tristeza mundana (ἡ τοῦ κόσμου λύπη), por el contrario, produce la muerte. He aquí cómo esta tristeza agradable a Dios ha producido en vosotros una seriedad tan grande, disculpa, lamentación, temor, añoranza, celo, castigo» (2Cor 7,8-11). Al verdadero dolor pertenece siempre el *cor contritum et humiliatum* (Sal 51,19); *contritum*, es decir un corazón, que se ha visto sacudido y aniquilado en sí mismo, pero que no permanece cerrado en sí mismo, sino que se libera de sí mismo y se hace libre; *humi-*

liatum, es decir un corazón que se abre con confianza y esperanza para Dios, que le puede ayudar en su pequeñez y abandono (apertura hacia Dios).

El contenido del dolor o arrepentimiento se puede sintetizar según esto en los cuatro actos siguientes:

a) *Conocimiento del pecado* en cuanto pecado: nueva visión y nueva valoración de los propios actos (*metanoia* = cambio vivo del pensamiento).

b) *Aborrecimiento y apartamiento del pecado*, que por ello se convierte en un hecho fijado en el pasado, que no continúa vivo en la concupiscencia; de donde se deriva la posibilidad de separación de la acción pecaminosa de su fuente, que es la pasión pecaminosa en nosotros (M. Scheler).

c) *La voluntad clara de cambiar la vida* y el hecho inicial hacia un nuevo ser: una actitud existencial que, sin embargo, debe incluir el primer momento del conocimiento del pecado y el segundo momento de la aversión del pecado (cf. Tridentino: D 897 - DS 1676; NR 650).

d) Pero lo esencial del arrepentimiento cristiano es que el hombre llegue por este camino a un claro «amor a Dios». En el arrepentimiento y la penitencia como parte del sacramento se trata de Dios, no del hombre. El que contempla al hombre, se halla en camino de convertirse por la confesión en un «fariseo autojustificado». La actitud existencial del propósito en el futuro debe abordarse aquí partiendo de la conciencia de que sólo Dios puede proporcionarnos el cambio favorable, de que el hombre debe hallarse totalmente bajo la justicia y el amor a Dios (no sólo bajo el juicio de Dios).

3. *Culpa y conciencia de culpabilidad.* Es esencial distinguir aquí tres etapas: el ser-culpable objetivo ante la ley objetiva; la conciencia objetiva de culpabilidad, que se sabe culpable sobre todo ante la ley, pero también ante una persona; y finalmente el sentimiento subjetivo de culpabilidad. Este sentimiento puede tener diversas raíces: el sentimiento de la propia impureza y corrupción (escala objetiva de valores), la sensación de la propia vulgaridad interior (conciencia social), sensación de falta interna de amor

(afección personal). A pesar de la conciencia de culpabilidad puede faltar el sentimiento de culpabilidad, si el dolor y el propósito carecen de vivencia especial. Y a la inversa, pueden darse sentimientos de culpabilidad sin que exista conciencia propiamente dicha de culpabilidad y sin culpa real, por ejemplo en los casos de sentimientos patológicos de culpabilidad (neurosis, que han de ser curadas como auténticas enfermedades por el médico; neurosis aparentes, que se originan por orientaciones equivocadas en la autoformación o en la educación por extraños y que pueden aclararse y *resolverse mediante tratamiento humano; situaciones de angustia* moral, que pueden soportarse y vencerse mediante el propio esfuerzo moral y la ayuda de otras personas). La culpa auténtica sólo puede ser perdonada por aquel que ha sido ofendido por la misma; el pecado sólo puede ser perdonado por Dios y la herida del pecado en nosotros sólo puede ser curada por la gracia de Dios (cf. R. AFFMANN, *Schuld, Schulderfahrung und Gewissen,* HerdKorr 27 (1973) 131-137. W.C. FURRER, y otros, *Freiheit-Schuld-Vergebung,* Viena 1974).

4. *Contrición y atrición.* La contrición (el término original respecto del dolor) abarca en la escuela de Anselmo de Canterbury (†1109) tanto el temor como el amor. Alano de Lille (†1202) es el primero que pone junto a la contrición el término *atrición,* que recibe su claro contenido de Guillermo de Auvergne (†1248), de manera que aproximadamente desde 1230 ambos términos tienen importancia decisiva para la doctrina del dolor o arrepentimiento. La contrición y la atrición se distinguen de diferentes maneras: entre los primeros que usan estos términos (Eudes de Ourscamp, Prepositino, etc.), la contrición se presenta todavía como atrición, a la que hay que añadir el *votum sacramenti,* de donde resultó la *definitio magistralis* existente ya en tiempos de Alberto Magno, Hugo Ripelin de Estrasburgo y Tomás de Aquino: «contritio est dolor voluntarie pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi» *(Comp. theol. ver.* VI 24). Sólo hacia el año 1230 (Klosterneuburg, Cod. 309s. 216v) se añade como nueva diferencia el que la atrición es *informis,* es decir sin gracia, por tanto un mero dolor humano, mientras que la *contritio (cum gratia) formata,* re-

presenta un dolor humano, que ha sido producido y formado por la gracia divina (cf. A. LANDGRAF, «Scholastik» 6 [1931] 481-504). El dominico Durando de San Porciano (†1334), de mentalidad antitomística, fue el primero en observar, adoptando nuevamente las ideas de la escolástica primitiva, la diferencia entre la atrición y la contrición por el motivo: la contrición tiene como motivo el amor a Dios, mientras que la atrición tiene más bien como motivo el temor de Dios, unido a un recto amor de sí mismo. Esta doctrina se fue desarrollando posteriormente en forma paulatina y hoy día es la única que se defiende.

5. *Naturaleza de la contrición:* la contrición o el dolor perfecto es el dolor por amor a Dios. Tiende inmediatamente a amar a Dios por sí mismo *(amor benevolentiae)* y a amarlo sobre todas las cosas *(appreciative:* Cayetano; no intensivamente o cuanto al grado: Silvestre Prierias). Este dolor condena, pues, el pecado primero como *malum culpae,* como ofensa de Dios: «Mis delitos yo, cierto, los conozco; mis pecados me están siempre delante. Contra ti, contra ti solo yo he pecado y he hecho el mal ante tus ojos» (Sal 51,5s). Pedro es considerado como ejemplo de este dolor (Mc 14,72); a María Magdalena la leyenda la ha convertido en figura representativa de este dolor (sobre la base del relato de la pecadora: Lc 7,47). El problema principal respecto de la contrición o dolor perfecto es si puede proceder de la mera naturaleza del hombre o si de antemano sólo es posible como dolor sobrenatural. Aquí se plantea una vez más la cuestión de si es posible sólo como fruto de la gracia santificante: en ese caso sólo puede darse en el hombre después del perdón de los pecados. Pero si es posible en virtud de la gracia actual, entonces puede existir ya antes del perdón de los pecados como colaboración humana con esta gracia y en cuanto dolor perfecto puede proporcionar el perdón de los pecados antes de la absolución recibida en el sacramento. Esta última opinión es la más difundida en la actualidad. Como ejemplo de esta forma de dolor perfecto suele proponerse el hijo pródigo (Lc 15,18), así como David, al que se atribuye el salmo 51 (cf. 2Sam 12,13).

6. *Naturaleza de la atrición:* la atrición o dolor imperfecto es un dolor por los pecados, porque son un mal en sí y de consecuencias objetivamente malas para nosotros. Además del dolor del alma por el pecado debe contener horror por el pecado y la voluntad de no pecar ya más y debe tener como base la confianza en Dios. Cuando faltan estas actitudes, el dolor imperfecto sólo viene a ser un hastío o remordimiento natural ineficaz, como se puede ver en el ejemplo de Saúl (1Sam 15,24), de Judas (Mt 17,4) y en la frase de los condenados (Sabiduría 5,4.6: «Insensatos de nosotros ... anduvimos extraviados del camino de la verdad»). El concilio de Trento (D 898 - DS 1678) enseña a este respecto: «Aquella contrición imperfecta que se llama atrición, porque comúnmente se concibe por la consideración de la fealdad del pecado y temor del infierno y sus penas, si excluye la voluntad de pecar y va junto con la esperanza del perdón, no sólo no hace al hombre hipócrita y más pecador, sino que es un don de Dios e impulso del Espíritu Santo.» Cuando A. HARNACK *(Dogmengeschichte* ^{2}III [1897] 526ss) reprocha a la Iglesia católica su laxismo debido a la aceptación de la atrición, es debido a que este autor sólo presta atención, en su mentalidad subjetivista, al amor natural y al temor natural del hombre, mientras la Iglesia católica piensa más bien en el amor y temor natural a Dios, determinado y suscitado por la gracia actual de Dios. Por otra parte, no es posible la auténtica atrición como un hecho meramente natural, sino tan sólo con la ayuda de la gracia de Dios. También la atrición debe tener las propiedades del dolor o arrepentimiento.

7. Las *propiedades del dolor* deben ser:

a) Todo dolor debe ser libre e interior. El núcleo no puede ser un impulso instintivo o un sentimiento de disgusto producido por un daño exterior; debe alimentarse más bien del conocimiento y de la voluntad, aun cuando quizá inicialmente fuera provocado por una pena externa.

b) Debido a este efecto profundo, el dolor debe abarcar por lo menos todos los pecados graves y debe ser *universal.* Si se exceptuara conscientemente del dolor un pecado grave conocido, sería señal de que el dolor no es auténtico, sino que sólo puede ser has-

tío mundano. Todo dolor auténtico debe ser universal, porque en lo más profundo el dolor no sólo se refiere a los pecados individuales, sino también a la relación básica del hombre con Dios.

c) Por ello todo dolor auténtico, también la atrición, debe ser *sobrenatural*, es decir los motivos deben proceder de la fe sobrenatural y tener como fundamento la gracia. Motivos meramente personales como un perjuicio terrenal o el disgusto por las propias faltas y tonterías no son base para un arrepentimiento de esta naturaleza.

8. El dolor perfecto proporciona la justificación al pecador ya antes de recibir la absolución sacramental. Aun cuando este dolor puede ser perfecto en virtud del amor y pueda reconciliar al hombre con Dios antes de recibir de hecho el sacramento, sin embargo el dolor solo, sin el propósito contenido en él de recibir este sacramento *(votum sacramenti)*, no puede efectuar la reconciliación propiamente dicha (Tridentino: D 998 - DS 1867; NR 651). El dolor perfecto produce este efecto siempre, no sólo en caso de muerte, como opinaron el papa Adriano VI y Cayetano. Por ello, cuando no existe posibilidad de confesión, la Iglesia concede también la recepción de los sacramentos de vivos (confirmación, matrimonio, eucaristía), si por lo menos antes se ha suscitado el dolor perfecto.

Así como ya en el Antiguo Testamento el dolor era el camino hacia Dios (Ez 18,21s; 33,12-15), también en el Nuevo Testamento el amor se presenta constantemente como un poder justificante (Jn 14,21: Si alguien me ama, mi Padre le amará; 1Jn 4,7: Todo aquel que ama, ha nacido de Dios; 1Pe 4,8: El amor cubre muchos pecados). El amor auténtico es la definitiva relación personal con Dios, por ello sólo es posible en la gracia de Dios. Por eso mismo es también difícil distinguir cuándo existe verdadero dolor por amor; pues lo decisivo no es ni sólo la magnitud del propio esfuerzo *(Totus conatus possibilis:* ADRIANO VI, *De poen.* d 4, q 2), ni la pena interior superior a todo dolor natural (PEDRO SOTO, *De poen.* lect. 14), ni la intensidad sensible del amor natural (Juenin, Berti, Estius), ni la duración del dolor de amor (Juenin: debe durar meses o años; *De poen.* q 7, c 6), sino la autenticidad interna, que frente a Dios

significa colaborar con su gracia o actuar en la gracia de Dios. La bondad de Dios debe ser la razón más profunda para condenar con toda energía el pecado en nuestro interior (S. Th. III, suppl., q 5, a 3). Este dolor, considerado en sí, es entonces causa material y como parte del sacramento causa instrumental *(efficiens)* del perdón de los pecados y de la justificación (S. Th. III, suppl., q 5, a 2). Se comprende que los teólogos que consideraron la absolución sacerdotal sólo como un acto jurídico declaratorio de la Iglesia (Pedro Lombardo, Guillermo de Ockham), tuvieran que exigir siempre la contrición para la penitencia. Por el contrario, los teólogos que comprendieron correctamente el poder sacramental que tiene la Iglesia de absolver (Tomás, Enrique de Gante, Escoto), enseñaron que para recibir el sacramento no era necesaria la contrición, que bastaba la atrición, aun cuando siempre hay que tender hacia aquélla.

9. La atrición auténtica o dolor imperfecto es necesario y suficiente para la confesión (Tridentino: D 898, 915 - DS 1677s, 1705); la atrición no lleva por sí, sin sacramento, a la justificación, pero dispone a ella. La base de la atrición es el temor de Dios, que se llama «comienzo de la sabiduría» (Eclo 1,27; 2,16ss; Is 33,14), y el auténtico amor cristiano del hombre por sí mismo, que no tiende a lo que es bajo en el hombre ni a los bienes de este mundo, que pueden encadenar al hombre, sino que está orientado a la naturaleza verdadera del hombre, tal como la quiere Dios, es decir, a la imagen divina en el hombre. Mt 10,28: «Temed más bien a quien tiene poder para hacer que perezcan cuerpo y alma en la *gehenna.*» Incluso el temor del castigo temporal puede ser saludable como preparación a la atrición y liberación de los vínculos terrenos.

Como los movimientos anímicos del hombre no son sólo aconteceres, sino también acciones libres, es difícil distinguir cuánto temor y amor existe y es necesario en el movimiento concreto del dolor interior. El amor y la libertad no se pueden captar mediante observaciones materiales ni pueden abarcarse con conceptos estadísticos. Por ello la cuestión acerca de si el dolor como mero temor de las penas del infierno basta para la confesión o si se requiere además una *caritas initialis,* ha provocado una gran

controversia entre los llamados *atricionistas,* que se contentaban con el dolor imperfecto en la confesión, y los *contricionistas,* que exigían el dolor perfecto, incluso en la confesión. Alejandro VII puso fin a esta disputa violenta de las escuelas el 5 de mayo de 1667 por medio de la declaración de que ninguno de los dos partidos debería injuriarse ni censurarse mutuamente y que la Iglesia tomaría una decisión en esta cuestión; sin embargo no la ha tomado hasta el momento y es seguro que no la tomará jamás (D 1146 - DS 2070). Son demasiado variados los movimientos del corazón humano, para poder fijarlos en un lenguaje inequívoco. Así también se ha juzgado en forma muy diferente la distinción entre el amor inicial y el perfecto: unos (Pallavicini) ven la diferencia en el elemento apreciativo, otros (Chr. Wolff) en la intensidad del movimiento; otros finalmente consideran que la diferencia está profundamente enraizada en la contraposición existente entre la unilateralidad (sólo a partir del hombre) o la duplicidad (esfuerzo humano junto con la gracia divina) del amor concreto a Dios en el hombre (así Billuart, Schätzler). Según esta última interpretación, para el dolor en la confesión se requeriría por lo menos la *caritas initialis,* que no significa otra cosa sino que el hombre debe estar al menos *en el camino hacia Dios.* Lo decisivo es la dirección del movimiento y no tanto la distancia a que se encuentra ya el hombre, y si la *caritas initialis* se ha logrado ya de una forma vivencial en el momento de la confesión. La última decisión corresponde por supuesto a nuestra idea actual del amor. El elemento auténticamente serio del amor es que no puede permanecer solo, sino que tiende siempre a una dualidad, en la que el incipiente arriesga, y no solamente en sentido negativo, sino también positivo, el ser, el valor y destino del tú amado y por tanto es también responsable de él. El amor de Dios ha «arriesgado» al hombre en su libertad tanto en la creación como en la redención. El sí del hombre a este riesgo divino es, en cuanto amor inicial, participación del amor de Dios que lo crea y consuma todo. Partiendo de esta idea del dolor resultan comprensibles las palabras del Señor: «Os digo que igualmente habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte, que por noventa y

nueve justos que no tienen necesidad de conversión» (Lc 15,7). El dolor así entendido como sentimiento básico de penitencia es la superación del fariseísmo, de la tentación radical de todo cristiano (cf. J.H. Newman; W. Faber).

Apéndice: *El propósito*

Al igual que el *votum sacramenti*, también «el buen propósito» constituye parte de todo arrepentimiento (ARISTÓTELES, *Ética a Nic.* III 4 y 5; VI 2: προαίρησις = propósito; TOMÁS, S. Th. I-II, q 12, a 17). En el propósito se ve claramente que el dolor es un «tender hacia Dios» por amor. El hombre sólo puede hacerse ahora lo que será ante Dios, a condición de que no sólo domine el pasado, que le es actual en el recuerdo como poder eficaz, sino que considere y proyecte el futuro como posibilidad y tarea.

El hombre es el único ser que debe hacer de sí mismo lo que será. El hombre vive de una imagen intencionada de su vida, hacia la que se proyecta y configura a sí mismo. El hombre debe hacerse consciente de la imagen intencional, debe fijarla y realizarla. De este modo el propósito auténtico, como elemento esencial del dolor propiamente dicho, incluye por lo menos cuatro momentos:

a) El interno «estar en camino», que no dice a este instante: «¡no pases!, ¡eres tan bello!», que está en armonía con el «devenir» de la creación, que siempre debe adquirir lo que posee, que siempre debe hacerse lo que es.

b) La correcta «planificación del futuro», que considera y prepara constantemente cada uno de los pasos concretos como objetivo próximo, y no sólo presta atención al fin último, que nunca puede conseguirse del todo en este mundo.

c) El propósito debe ser, por tanto, una «actitud existencial activa», no sólo deseo o sentimiento consciente. Se ve, pues, claramente que el dolor no es tan sólo reacción contra el mal, sino acción del bien en el hombre.

d) El propósito cristiano, yendo más allá de la conciencia de su condición de criatura, debe esperar de Dios lo proyectado y lo que constituye el objeto de su esfuerzo, como don de la

gracia y rogar según las palabras: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido ¿por qué presumes como si no lo hubieras recibido?» (1Cor 4,7).

La fuerza del propósito, que se ve sobre todo en la disposición al sacrificio y en la perseverancia de la buena voluntad, depende de la magnitud y el valor de la imagen intencional, que Cristo sintetiza en las palabras: «Sed pues perfectos, como perfecto es vuestro Padre Celestial» (Mt 5,48; cf. 19,21; Sant. 1,4.25; V. RÜFNER, *Psychologie,* Paderborn 1966, 811-826).

Juan de la Cruz dice: en lugar de resistir por la virtud opuesta, es «más fácil, provechoso y perfecto un acto de amor antagónico contra tal vicio, levantando nuestro afecto a la unión de Dios» (JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras completas,* BAC, Madrid 1964, p. 1000, dictamen 5).

§ 12. *La confesión de los pecados*

LThK 1 (1957) 504: *Andachtsbeichte* (J. OBERNHUMER); 4 (1960) 664: *Generalbeichte* (B. HÄRING). — ThW 5 (1954) 215: ἐξομολογεῖσθαι (cf. 199-220: O. MICHEL). — P. ALTHAUS, *Bekenne einer dem anderen seine Sünden,* en *Festschr. f. Th. Zahn.* Leipzig 1928, 164-194. — F. BÖCKLE, *Gesetz und Gewissen,* Lucerna 1965, 81-92. — L.M. WEBER, *Das Objektive und das Personale. Zur Gegenwartsdiskussion über Sünde und Schuld,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (Fetschr. f. W. Schöllgen). Düsseldorf 1964, 450-474. — MC KEEVER, *The necessity of Confession for the Sacrament of Penance,* Washington 1953. — K. TILMANN, *La penitencia y la confesión,* Herder, Barcelona [2]1967. — B. HÄRING, *Shalom: paz. El sacramento de la reconciliación,* Herder, Barcelona [4]1975.

La confesión es el acto de la penitencia y la parte del conjunto del sacramento de la penitencia de la que este sacramento toma hoy en general con razón su nombre. En la «confesión» — en la confesión de los pecados —, el hombre pecador como penitente arrepentido se pone a sí mismo y pone su destino en manos de la madre Iglesia, para recibir de ella el perdón y la nueva vida de Dios, para convertirse en nueva forma en hijo del Padre celestial, en cuyo poder y gracia, en cuyo servicio y deuda peregrina la madre Iglesia por esta vida terrenal. En la confe-

sión el hombre se libera de sí mismo y de sus lazos personales y se vuelve a Dios, para recibir de él nuevamente la libertad de la filiación divina.

Esta confesión de la culpa ante Dios en el espacio de la Iglesia, hecha al sacerdote como portador de la potestad apostólica de perdonar pecados, debe en lo más profundo tener carácter de libertad trascendental, pues a la postre está dirigida solamente a Dios. Para el hombre moderno, en su mundo secular, esta libre confesión resulta tan difícil como el conocimiento de la conciencia, que radica en la profundidad trascendental del corazón. Por eso él busca en primer lugar un diálogo de confesión; a través de ese diálogo, en el suelo de los presupuestos naturales de tipo social y psíquico, intenta hablar con los hombres competentes para su situación moral y religiosa. Normalmente para el cristiano un hombre así será ya el sacerdote, no sólo el psiquiatra. El sentido de este diálogo de confesión deberá ser ayudar al hombre que busca y de algún modo está dispuesto a confesarse para que, en una conversación con comprensión objetiva y humana, llegue a un conocimiento de sí mismo y una libertad propia ante sí y ante Dios, y finalmente ante su Iglesia, de modo que se haga capaz de una confesión personal, en la cual se entregue a Dios, sin reservas, humildemente y con gratitud (cf. GG. SPORSCHILL, *Wie heute beichten?*, Friburgo de Brisgovia 1973).

1. *Nombre:* ya en el nombre mismo se expresa esta función de la confesión: confesar, reconocer, indica el reconocimiento de una culpa personal en público. *Confessio* significa hacer una afirmación ante otros (con-) ante un reproche interno o procedente del exterior. Que la palabra *confessio* no sólo significa una afirmación material, sino también un reconocimiento personal, se ve claro por el hecho de que esta palabra significa también alabanza, gratitud jubilosa (cf. Is 45,23 = Flp 2,11; AGUSTÍN: *Confessiones).* El término griego (ἐξομολόγησις, cf. Rom 14,11; Sant 5,16; 1Jn 1,9) expresa los dos significados: afirmar por sí mismo un reproche en comunión con otros superando los propios impedimentos internos, para recibir en esta afirmación el perdón por parte de esta comunidad. La confesión es por lo tanto auto-

acusación de los propios pecados en presencia de Dios ante el sacerdote dispuesto por la Iglesia, para obtener el perdón de estos pecados mediante el poder de las llaves de la Iglesia. Esta forma de acusación tiene su origen en las costumbres orientales (ThW 5 [1954] 201).

2. *Objeto de la confesión:* El concilio de Trento trata ampliamente de la cuestión acerca del objeto de la confesión (D 899 - DS 1679ss; D 917 - DS 1707). Se dice (D 899 - 1680s): «Es necesario que los penitentes refieran en la confesión todos los pecados mortales de que tienen conciencia después de diligente examen de sí mismos, aun cuando sean los más ocultos... los cuales a veces hieren más gravemente el alma y son más peligrosos que los que se cometen abiertamente. Porque los veniales, por los que no somos excluidos de la gracia de Dios y en los que con más frecuencia nos deslizamos, aun cuando recta y provechosamente y lejos de toda presunción, puedan decirse en la confesión, como lo demuestra la práctica de los hombres piadosos, pueden sin embargo callarse sin culpa y ser por otros medios expiados... Colígese además que deben explicarse en la confesión aquellas circunstancias que mudan la especie del pecado...»

Los pecados graves son materia del sacramento de la penitencia, tal como puede verse por la referencia que dentro de la Iglesia presentan la gracia y la salvación. La pertenencia exterior del pecador a la Iglesia, de la que le ha separado en el fuero interno el pecado grave, es una mentira interna, que debe eliminarse por la confesión en el ámbito de la Iglesia. La adecuada concepción del pecado grave muestra con toda claridad por qué hay que mencionar exactamente el número y las circunstancias concretas. En la confesión se trata además de la culpa subjetivamente grave, no del pecado objetivamente grave. El pecado venial no es objeto necesario, pero sí posible de la confesión, porque supone un peligro para el valor básico de la salvación y de la santidad. Si bien al principio la confesión de los pecados veniales fue habitual en la confesión monacal por razones ascético-didácticas y en la penitencia de los conversos y de los enfermos para obtener la gracia, se ha ido imponiendo paulatinamente la

idea de que la razón propiamente dicha de la confesión, en la que se manifiestan sólo pecados veniales (las llamadas confesiones piadosas o de devoción), consiste en «ponerse libremente bajo el juicio de Dios», y aquí interesa ante todo el pecador ante Dios, no en primer término el pecado.

La *confesión piadosa* ha sido muy recomendada desde la alta edad media (Tomás, Buenaventura, sobre todo RICARDO DE MEDIAVILLA, *Sent.* IV d 18, a 2, q 4; *Quodl.* 3, q 17) y ENRIQUE DE GANTE *(Quodl.* 7, q 22; cf. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla,* Munich 1925, 306ss). En 1304 Benedicto XI (D 470 - DS 880) recomendó la confesión piadosa, siendo recogida esta recomendación en el *Corp. Jur. Can.* (c. 1 extravag. comm. 5,7: Friedberg II 1298s). La encíclica *Mystici corporis* (AAS XXXV [1943] 235) escribe a este respecto: «Para el diario progreso en el camino de la virtud quisiéramos que se recomendara oportunamente la piadosa costumbre de la confesión frecuente, que se ha introducido no sin la noción del Espíritu Santo. Pues gracias a ésta se fomenta el conocimiento de sí mismo, se ahonda la humildad cristiana, se corta de raíz la debilidad moral, se combate la negligencia y pereza espiritual, se purifica la conciencia, se fortalece la voluntad, se facilita la dirección saludable del alma y en virtud del sacramento se aumenta la gracia.» De manera parecida recomiendan la confesión piadosa la encíclica *Mediator Dei* de 20-11-1947 (parte cuarta I, AAS XXXIX [1947] 585) así como los documentos del concilio Vaticano II *(Decreto sobre el ministerio y vida de los sacerdotes,* art. 18, y la *Constitución sobre la Iglesia* art. 11).

La confesión general: la idea expuesta acerca de la confesión piadosa nos ayuda a entender por qué desde la edad media los pecados ya perdonados por el sacramento pueden convertirse en objeto posible de la confesión por razones didácticas y ascéticas, y concretamente en la llamada «confesión general». En el centro de la confesión se encuentra aquí en forma especial el pecador, no el pecado. Nosotros no somos pecadores sólo en cuanto que hemos cometido determinados pecados y todavía los llevamos en nosotros, sino también en cuanto que nos encontramos bajo las consecuencias de la culpa original y de nuestros pecados perso-

nales nos sentimos inclinados hacia el pecado, somos perezosos para el bien y estamos poco abiertos y deseosos en relación con la gracia. Así el papa Benedicto XIV, invocando a papas anteriores, con motivo del jubileo del 26 de Junio de 1749 invita a la práctica de la confesión general con las palabras: Aun cuando no es necesario confesar de nuevo los pecados anteriores, consideramos sin embargo saludable reconocer una vez más los pecados, para experimentar en nosotros mismos la confusión, que es una parte importante de la penitencia» (Enc. Apost., Bull. XII, 88; cf. también D 470-DS 880). La confusión de sí mismo *(erubescentia)* como parte importante de la confesión piadosa ha sido subrayada varias veces por el escrito ps.agustiniano *De vera et falsa poenitentia* (c. 10, n. 25: PL 40,1122): «Qui per vos peccastis, per vos erubescatis.»

3. *La necesidad de la confesión:* Por derecho divino los fieles cristianos deben someter al poder de las llaves de la Iglesia en una confesión formalmente completa todos los pecados subjetivamente graves cometidos después del bautismo. Esto queda subrayado sobre todo en el concilio de Trento, cuando enseña (D 916 - DS 1706; NR 665): «Si alguno dijere que la confesión sacramental no fue instituida *por derecho divino o es necesaria para la salvación;* o dijere que el modo de confesarse secretamente con sólo el sacerdote, que la Iglesia católica observó siempre desde el principio y sigue observando es ajeno a la institución y mandato de Cristo y es una invención humana, sea anatema.» «Si alguno dijere que esa confesión sólo es útil para instruir y consolar al penitente y antiguamente sólo se observó para imponer la satisfacción canónica; o dijera que aquellos que se esfuerzan en confesar todos los pecados, nada quieren dejar a la divina misericordia para ser perdonado, sea anatema» (D 917 - DS 1707). La opinión contraria mantenida por John Wyclif y Pedro Martínez de Osma, fue condenada expresamente (D 587, 725 - DS 1157, 1412).

La prueba de la Escritura debe tomarse de las palabras de la promesa e institución, que convierten la penitencia en un juicio. En el juicio el acusador y el testigo son condición y elementos

necesarios del proceso. Pasajes como 1Jn 1,9; 1Cor 11,28; Act 19,18; Sant 5,16 apuntan en esta dirección, aun cuando no son pruebas en favor de esta doctrina. La tradición es uniforme en este sentido desde el principio. Desde el siglo IV se menciona el *confiteri* en general (Ambrosio, Paciano). En conexión con los penitenciales se fue creando por ello en la edad media la práctica de que el confesor fuera interrogado sobre cada uno de los mandamientos y pecados (cf. REGINO DE PRÜM, *De eccl. discipl.* I, n. 299s: PL 132, 247-252).

Hay que considerar la doctrina de la Iglesia que hemos expuesto aquí y sus razones, al plantearse en la actualidad la cuestión de si en las «devociones penitenciales» generales la Iglesia no podría pronunciar la «absolución» y elevar la acción del individuo en la comunidad a sacramento para cada individuo. Sobre este punto hay que decir: la confesión general de los pecados *(Confiteor...)*, que se desarrolló sobre todo en el siglo IX, y *se utilizó* desde el siglo XI al comienzo de la misa y antes de recibir la comunión (antes de la unción de los enfermos y bendición del papa), se situó en forma simétrica en el misal romano de 1570 junto con la mención de diferentes santos y fue adaptada a la nueva idea de la Iglesia en la reforma litúrgica posterior al concilio Vaticano II («Confieso a Dios omnipotente y a vosotros, hermanos y hermanas...») es de naturaleza diferente a la confesión personal del pecado, dirigida expresamente a Dios en la confesión sacramental. Las fórmulas deprecativas de absolución de la Iglesia que le siguen *(Misereatur vestri omnipotens Deus - Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum vestrorum...)* son ciertamente un acto eficaz en la Iglesia y le proporcionan al que mora en la comunidad cultural (no sólo *ex opere operantis)* el perdón de los pecados cotidianos. Pero evidentemente a este hecho no se le puede llamar «sacramento de la penitencia», pues éste, como todo sacramento, sólo tiene lugar entre un solo ministro y un solo sujeto, y está ordenado primariamente al pecado grave (de acuerdo con la práctica penitencial del cristianismo primitivo) y no lleva al individuo primariamente a la comunidad de la Iglesia y, a través de la comunidad, a Dios, sino que lleva a Dios y a su amor generoso, y mediante Dios a la

comunidad de la Iglesia. Esta comprobación no debe ni puede rebajar el elevado valor de las devociones penitenciales generales para la comunidad y el individuo. Pero debe evitar que los cristianos católicos salgan perdiendo el don de la gracia y los frutos del sacramento de la penitencia por largo tiempo o por siempre, por querer utilizar este procedimiento mas cómodo (cf. Directrices de la Congregación de la fe del 16.6.1972: «*L'Oss. Rom.*» 21-7-1972; «Herd. Korr.» 26 (1972) 391-393).

4. *Propiedades de la confesión:* La confesión debe ser:

a) *Sincera y humilde:* se trata de una autoacusación, no de un relato histórico para lograr una *katharsis* psicoanalítica. Aun cuando esta confesión se haga ante el sacerdote terrenal, no es una autoexposición y autotestimonio como ante un tribunal terrenal, sino una confesión personal ante Dios omnipotente. En la confesión el dolor puede y debe hacerse visible y eficaz, y de este modo el dolor se puede llamar «confesión de deseo».

b) *Formalmente completa,* es decir hay que confesar todos los pecados graves y todas las circunstancias esenciales. El texto de Sant 2,10: «El que guarda toda la ley, pero quebranta un solo precepto, se hace reo de todos», originó una gran disputa durante la edad media en torno a la cuestión acerca de la confesión formalmente completa. La práctica de confesar sólo un pecado y abarcar todos los demás implícitamente se condenó como falsa penitencia (II Lateranense 1139: D 366 - DS 717). Gregorio VII en el sínodo V de Roma de 1078 (can. 5: MANSI 20,510), Urbano II en el sínodo VII de Roma de 1080 (can. 5: MANSI 20,533) e Inocencio II en el concilio Lateranense II de 1139 (can. 22: MANSI 21,532s) tomaron expresamente posición en contra de esta doctrina. En relación con los pecados veniales se pide una forma ejemplar de confesión, no que la confesión sea formalmente completa.

c) *Secreta* (bajo el sigilo de la confesión): León I e Inocencio I subrayan expresamente el secreto de la confesión de los pecados, que se guardaba incluso en la época de la penitencia pública. La confesión de los pecados, ciudadanamente secreta, viene a ser eclesiásticamente pública por el hecho de que la confesión

se hace ante el sacerdote de la Iglesia como representante oficial.

d) Desde el concilio Lateranense IV de 1215 (D. 437 - DS 812; CIC can. 906) es obligatorio recibir por lo menos una vez al año este sacramento. Desde el punto de vista jurídico sólo existe evidentemente esta obligación cuando hay que confesar un pecado grave (cf. CIC can. 901). El conocimiento más profundo del hombre como pecador, del sacramento de la penitencia y de la comunidad cultual de la Iglesia, tal como se sugiere en el Vaticano II, hace que esta obligación de confesarse se entienda en una forma nueva (dogmática).

Lo dicho aquí vale todavía según la representación del nuevo *Ordo poenitentiae* del 2-12-1973, que ofrece seis formularios para actos penitenciales en las más diversas ocasiones (cf. A. SCHILLING, *Busse zweiter Klasse?*, Essen 1973). La celebración penitencial con absolución general está pensada para casos excepcionales en situaciones de necesidad, y no quiere suprimir la necesidad —fundada en la Escritura y la tradición— de la confesión personal para la penitencia sacramental.

§ 13. *La satisfacción sacramental*

LThK 4 (1960) 683-686: *Genugtuung* (L. HÖDL, G. MÜLLER). — J. CAPELLA, *De satisfactione Jesu Christi et satisfactione nostra*, Ferrara 1951. — P. CHARLES, *Pénitence et Pénitences, L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur*, Brujas 1953. — P. DE LETTER, *Theology of Satisfaction*, «The Thomist» 21 (Washington 1958) 1-28.

La actual crisis del sacramento de la penitencia reside sobre todo además de en el espíritu mundano alejado de Dios, en la independización autónoma y por tanto en la consideración antropocéntrica de cada uno de los actos penitenciales, especialmente de los actos de satisfacción, que en la primitiva época cristiana, en la que las concepciones disciplinarias amenazaban con desbordar a las genuinamente teológicas, se presentaban como el aspecto más esencial del sacramento de la penitencia. Para la recepción fructuosa del sacramento de la penitencia es decisivo que se encuentre en el primer plano de la conciencia cristiana la acción sal-

vífica de Dios por Cristo en su Iglesia. El conocimiento del pecado, así como el dolor y el propósito y la penitencia adecuada son más bien fruto de la gracia de Dios que juzga y redime, no obra propiamente humana, son obras hechas en la gracia de Cristo, no un esfuerzo humano previo para obtener la gracia divina.

Esto no obstante, la penitencia o satisfacción *(poenitentia - satisfactio)* pertenece esencialmente al sacramento de la penitencia como expresión de la verdadera conciencia de culpabilidad, del dolor verdadero y del auténtico propósito cristiano.

La teología medieval y el Tridentino han tratado de presentar en forma inteligible esta parte de los actos penitenciales del hombre sobre todo en relación con la justicia divina y con la doctrina acerca de las llamadas «penas temporales del pecado», de las que la época anterior a los profetas habla con frecuencia en el Antiguo Testamento. Se recuerda que la Escritura misma dice cómo Dios impuso la mayor parte de las veces un castigo junto al perdón del pecado y después de él. Se citan las narraciones acerca de la maldición de Dios sobre la vida, obra y mundo de Adán (Gén 3,14-19), de Moisés, que no pudo pisar la tierra prometida (Núm 20,10-12), y de David, cuyo hijo, procreado en adulterio, murió (2Sam 12,13s). Ante los reformadores, que frente a la piedad de las obras de la edad media tardía llegaron a cargar un acento excesivo sobre la intención sin obras y la mera fe en la gracia de Cristo, el concilio de Trento subrayó también que junto con los pecados y la pena eterna debida por ellos no siempre se remiten todas las penas temporales del pecador (D 922 - DS 1712; NR 671). En este caso las «penas temporales de los pecados» se entendieron no tanto desde el punto de vista antropológico cuanto más bien en el espíritu de la escatología medieval. Así el Concilio enseñó también que el cristiano puede saldar y borrar estas penas temporales de los pecados en esta vida terrenal por medio de obras penitenciales libremente escogidas (D 923 - DS 1713): «Si alguno dijere que en manera alguna se satisface a Dios por los pecados en cuanto a la pena temporal por los merecimientos de Cristo con los castigos que Dios nos inflige y nosotros sufrimos pacientemente o con los que el sacerdote nos impone, pero tampoco con los espontáneamente tomados, como ayunos, ora-

ciones, limosnas y también otras obras de piedad, y que por lo tanto la mejor penitencia es solamente la nueva vida, sea anatema.»

2. La teología de nuestros días, para la que la justicia de Dios parece un misterio todavía mayor que el amor de Dios, trata de exponer el sentido y la razón de la satisfacción o de la obra penitencial en relación con el sacramento de la penitencia mediante las siguientes consideraciones teológicas:

a) *Razones antropológicas:* lo que hace que la obra pecaminosa sea pecado, es decididamente obra del hombre; pero el pecado a la vez modifica algo en el hombre (no sólo en el plano psíquico y ético, sino también en lo más profundo del ser humano). Por ello es justo y necesario que también el hombre trate nuevamente de reparar mediante la colaboración con la gracia de Dios aquello que ha corrompido en sí mismo. Los escritos posteriores al destierro y sobre todo la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, así como el llamado «sermón de la montaña» de Cristo, exigen por ello frecuentes oraciones (que sitúan el pecador ante Dios: Job 42,8; Mt 6,9ss), ayunos (que corrigen el desequilibrio interior del hombre: Is 58,1-12; Mt 6,16s) y limosnas (que superan el egoísmo antisocial: Tob 4,7-11; Mt 6,3s) como obras de penitencia. Cristo subraya expresamente: «Desde los días de Juan el Bautista (es decir al empezar el nuevo eón cristiano) hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia y los violentos lo arrebatan» (Mt 11,12). El Apóstol exhorta a su comunidad preferida de Filipo: «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación» (Flp 2,12; cf. Ef 6,5ss). Precisamente desde este punto de vista «la obra de satisfacción» no consiste en acciones exteriores, tal como eran habituales en la antigua práctica penitencial (ropa penitencial, raparse el cabello, cenizas en la cabeza, etc.), ni tampoco debe buscarse en obras generales, sino precisamente en hechos especialmente contrarios a las torcidas inclinaciones del pecador, que se oponen al espíritu corrompido del tiempo (renuncia o moderación respecto de la oferta de la moderna industria de los estimulantes y del placer: alcohol, nicotina, películas y televisión, etc.). Todas estas obras humanas naturales deben perfeccionarse hasta constituir una motivación y un sentido cristianos.

b) *Razones cristológicas:* en cuanto la penitencia es perdón de los pecados y participación en la obra redentora de Cristo, compromete a los cristianos en el seguimiento de Cristo: «Y ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí. Y respecto del vivir ahora en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No anulo la gracia de Dios; pues si por la ley viene la justificación, entonces Cristo murió en vano» (Gál 2,20s). Y así, ya el Tridentino dice: «Añádase a esto que al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo y de quien viene toda nuestra suficiencia, por donde tenemos también una prenda ciertísima de que, si juntamente con él padecemos, juntamente también seremos glorificados (Rom 8,17). A la verdad, tampoco es esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados de tal suerte nuestra que no sea por medio de Cristo Jesús; porque quienes, por nosotros mismos, nada podemos, todo lo podemos con la ayuda de Aquel que nos conforta (cf. Flp 4,13). Así, no tiene el hombre de qué gloriarse, sino que toda nuestra gloria está en Cristo, en el que vivimos, en el que nos movemos, en el que satisfacemos, haciendo frutos dignos de penitencia, que de Él tienen su fuerza, por Él son ofrecidos al Padre y por medio de Él son por el Padre aceptados» (D 904 - DS 1690). El mismo Cristo ha exigido que se le siga, llevando la cruz (Mt 10,38; 16,24ss par.). Por esta participación en la obra redentora de Cristo la Iglesia ha asignado expresamente a estas obras penitenciales impuestas en la confesión un efecto de condigno (D 1077 - DS 1977, contra la opinión opuesta de Bayo).

c) *Razones escatológicas:* como muestra la doctrina del purgatorio, deben eliminarse los defectos humanos y sus consecuencias y el hombre ha de purificarse si quiere llegar a la bienaventuranza en la santidad de Dios. Si el perdón de los pecados es cosa exclusiva de Dios, la purificación y madurez del propio ser del hombre como hijo de Dios es cosa de su naturaleza personal libre, aun cuando esta obra no pueda realizarse sin la libre donación de la gracia de Dios. Pero tampoco puede tener lugar sin la colaboración del hombre, sino que el don y el misterio de la libertad de la persona moral, en la que se basa la semejanza del hombre con Dios, son respetados por Dios. Así la obra penitencial, debido a su ca-

rácter medicinal, pero también a su carácter vindicativo, corresponde necesariamente a la existencia escatológica del cristiano. La llamada a la penitencia de Juan, como también la llamada a la penitencia de Cristo (Mc 1,4.15) no sólo se halla al comienzo de la obra de Jesús, sino que constituye el carácter básico de la existencia peregrina del cristiano en este mundo (1Cor 7,29ss; 1Pe 2,11). Esto no suprime la alegría por este mundo como creación de Dios, sino que sólo intenta preservar contra la decadencia del hombre en lo infrahumano de este mundo, que es pasajero y engañoso (cf. 1Jn 2,16s).

3. El nombre alemán de «penitencia» se adapta a esta concepción de las obras penitenciales *(Busse:* antiguo alemán *bouze;* germ. *botho* = corrección). La edad media entendió sobre todo que la satisfacción punitiva era procedimiento de corrección; desde el renacimiento se entiende por penitencia más bien la satisfacción moral como camino para la corrección y la madurez propia. En su sentido exacto por tanto la penitencia dice lo que sugiere la palabra bíblica *metanoia:* conversión. En la palabra latina *poenitentia* se expresa más la obra laboriosa de satisfacción en cuanto obra de conversión. Aquí adquiere toda su importancia la antigua doctrina (iniciada por EVAGRIUS PONTICUS, †399, en su *Antirrhetikos)* acerca de los ocho pecados capitales como complejas directrices falsas de la valoración y esfuerzo humano. Al igual que la errónea y prolongada educación por sí mismo o por extraños produce estas actitudes equivocadas, así la clarificación y ejercicio prolongado de la actitud verdadera deben conducir a la curación y al restablecimiento (cf. M.W. BLOOMFIELD, *The seven deadly sins,* Michigan 1952).

4. El confesor tiene el derecho y en algunas circunstancias la obligación de imponer al que se confiesa una penitencia como castigo por el pasado y como protección y ayuda para el futuro. Expresamente enseña el concilio de Trento (D 905 - DS 1692; NR 658): «Deben, pues, los sacerdotes del Señor, en cuanto su espíritu y prudencia se lo sugiera, según la calidad de las culpas y la posibilidad de los penitentes, imponer convenientes y saludables penitencias...

no sólo para guarda de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino también en venganza y castigo de los pecados pasados.» La razón de esta imposición de penitencia es por tanto el oficio judicial y el servicio al Salvador que se cumple en la penitencia. La medida no viene determinada sólo por la magnitud de las culpas, sino también por la capacidad del penitente. Las obras penitenciales son reacciones libres y conscientes del hombre contra las consecuencias del pecado, contra la *aversio a Deo* y la *conversio ad creaturas*. El hombre debe liberarse de su propia gloria y de su extravío en el mundo. La penitencia, junto con el temor de Dios, la obediencia, la gratitud, el gozo, la fe y la esperanza, es uno de los siete pilares básicos del auténtico amor a Dios en este mundo, pero estos siete pilares reciben también del amor de Dios su verdadero sentido y valor. La penitencia impuesta pertenece al sacramento de la penitencia y por ello es obligatoria; debe cumplirse concienzudamente y con seriedad, con auténtica voluntad de satisfacción y por amor de Dios, como acto interior y exterior, en el que se encarnan el dolor y el amor a Dios.

Apéndice: *La virtud de la penitencia*

Los tres actos de la penitencia proceden de una actitud básica del hombre, que es disposición natural, deber moral y efecto de la gracia y por ello se puede llamar en sentido general «virtud». Tomás de Aquino considera que la base de la virtud de la penitencia es el dolor y la caracteriza como una *virtus specialis*, porque tiene un objeto formal y especial propio, es decir los pecados, «inquantum sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem» (S. Th. III, q 85, a 2, ad 2). E igualmente Escoto *(Ox.* IV, d 14, q 12, n 4). Teólogos posteriores, como Cayetano (In III, q 85, a 2), consideran la virtud de la penitencia como una virtud compleja, que está constituida por la caridad, religión y justicia vindicativa. Gabriel Biel *(Sent.* IV, d 14, q 1, a 3), con su mentalidad más nominalista, considera que la base de toda la virtud de la penitencia está constituida por la justicia vindicativa (cf. Fr. Schnell, *Ein Büchlein von der Busse*, Ratisbona 1934).

Capítulo quinto

LOS EFECTOS SOBRENATURALES DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Para entender mejor el misterio salvífico del sacramento de la penitencia, es necesario sobre todo meditar con frecuencia en los efectos sobrenaturales de este sacramento.

1. El efecto inmediato del sacramento de la penitencia es la reconciliación con Dios *(reconciliatio cum Deo:* D 896 - DS 1674), como lo subraya sobre todo el concilio de Trento.

La prueba basada en la Escritura se debe tomar de las palabras de la promesa y de la institución. Así como el bautismo significa y produce el nuevo nacimiento como hijo de Dios, así la penitencia significa y produce la readmisión del hijo perdido (Lc 15,11-32); al igual que el bautismo proporciona la primera justificación, la penitencia confiere la segunda justificación del pecador después del bautismo. Pero a la justificación pertenecen dos elementos: el perdón de los pecados y la santificación. Por eso hay que decir: la penitencia concede el perdón de los pecados. El *Decreto pro Armeniis* (D 699 - DS 1323) subraya este aspecto, que se expresa con claridad en el texto de la fórmula de la absolución: *Ego te absolvo a peccatis tuis;* éste es finalmente el sentido del juicio penitencial (juicio de gracia). Pero la penitencia concede también la gracia y la santificación; toda la historia del sacramento de la penitencia expresa esta verdad: reconciliación con la comunidad de gracia de la Iglesia *communio et pax cum Deo.*

a) La confesión buena, sincera, dolorosa borra todos los pe-

cados graves confesados (y los olvidados involuntariamente) y remite todas las penas eternas debidas por los pecados. Los pecados graves se borran todos al mismo tiempo, porque la gracia excluye la presencia del pecado grave. El pecado grave no sólo significa una grave culpa moral, sino mucho más todavía, la pérdida de la gracia de la filiación divina. Dios perdona la ofensa cometida contra Él, y además, en virtud de la recepción del sacramento, el hombre adquiere una seguridad sacramental de este perdón. La razón formal es la absolución sacramental del sacerdote, la razón material es el dolor del penitente; por ello se puede conceder el perdón materialmente antes de la absolución, aun cuando sólo en virtud de su radicación formal en la absolución del sacerdote o por lo menos en el *votum sacramenti*, que apunta a esta absolución.

b) Con el pecado grave se remiten juntamente todas las penas eternas, que no son otra cosa sino el reflejo real de la carencia de la gracia y de la ausencia de Dios en el pecador.

c) En tanto el pecado es también un acto intramundano, humano, subsisten en este ámbito las «consecuencias del pecado» en el hombre, que el pecador debe borrar por la satisfacción.

En el ámbito de los valores: Todo pecado crea un desorden, que el hombre debe eliminar por su parte (por ejemplo en el ámbito de la verdad, de la justicia, de la pureza, de la santidad). En el *ámbito social:* Los mandamientos de la segunda tabla tienen fundamentalmente un carácter social y por ello al tiempo que se perdonan las infracciones contra ellos, exigen restitución (en el robo, asesinato, preocupación por la familia, calumnia). En el *ámbito psíquico-moral-personal:* Las diversas esferas de la vida del alma e incluso de la corporalidad del hombre están sometidas a desorden por el pecado y los penitentes deben procurar sanar nuevamente estos males mediante la satisfacción, para lo que el sacramento confiere al hombre gracias especiales. Es misión de una seria y adecuada autoformación, con ayuda de la gracia y especialmente por medio de los sacramentos (eucaristía), de la oración y las buenas obras, orientar a la inteligencia, a la voluntad y a las facultades sensitivas (instinto y sentimientos) no sólo hacia la idea y el ideal, sino sanarlas también de las consecuencias de los males y desórdenes tanto hereditarios como contraídos por uno mismo.

d) En cuanto que el pecado abarca un fragmento de la realidad creada por Dios, que es siempre buena, forma parte también de esta realidad. Esta forma ya no se puede alterar, pero tampoco es mala en sí y representa un fragmento de nuestros rasgos creados, individuales, que por medio de una curación personal reciben también su propio resplandor, como lo muestran las diferentes figuras de santos en la Iglesia. No existe un «hombre clásico» ni en la vida ética ni en la vida religiosa; cada hombre es individual y único por su naturaleza y por su historia; por ello los rasgos especiales de Cristo del cristiano no están determinados tan sólo por su naturaleza individual y por la gracia que procede de Cristo, sino también por su pecado individual y la donación de gracia en Cristo. Precisamente frente a las consecuencias del pecado se desarrollan en el hombre actitudes virtuosas (dolor, penitencia, esperanza, confianza, temor de Dios, vigilancia, fidelidad, etc.) que no serían posibles en esta forma sin la fatalidad del pecado en la vida humana.

e) También *se perdonan los pecados veniales* en el sacramento de la penitencia, en tanto se confiesan explícitamente o se incluyen conscientemente en la confesión de los pecados; pero también pueden perdonarse y sanarse en nuestra vida — y en sus consecuencias es necesario que lo sean — por otras buenas obras, sobre todo por aquellas que se oponen directamente a ellos. De hecho los pecados veniales son muchas veces expresión y consecuencia de uno de los siete pecados capitales. A partir de estos pecados capitales han de abarcarse y conocerse en sus conexiones y características, para que también el propósito se extienda hasta lo más profundo de este pecado capital.

f) El perdón del pecado tiene lugar en el sacramento *ex opere operato,* y mediante el dolor solo *ex opere operantis;* por consiguiente, en el sacramento hay una seguridad sacramental-moral del perdón de los pecados en la comunión de la Iglesia, mientras que por medio del dolor individual sólo se obtiene la seguridad de la fe individual, de la buena voluntad y del amor individual, y esto sólo si va incluido el *votum sacramenti.*

2. La gracia sacramental de este sacramento es la curación y fortalecimiento espiritual del alma enferma *(Decret. pro Armeniis*

D 695 - DS 1311: *spiritualiter sanamur;* Tridentinum, D 896 - DS 1674: El valor y el fruto de este sacramento es la reconciliación con Dios, a la que en el hombre temeroso de Dios, que recibe este sacramento con devoción, siguen muchas veces la paz y el gozo de conciencia con gran consuelo). Por tanto se pueden determinar así las gracias sacramentales: *a)* gracias especiales, que ayudan a sanar las consecuencias de los pecados perdonados; *b)* derecho a las gracias necesarias en orden a la vigilancia en la tentación, a la fortaleza en la lucha y al espíritu de sacrificio en la penitencia; *c)* paz y gozo de corazón *(pax et serenitas)* que la mayor parte de las veces no son consecuencia ordinaria, sino que son una gracia especial de la confesión de conversión (es condición previa una devoción especial, vencimiento en la confesión sincera y en la actitud penitencial). La confesión frecuente nos da sobre todo el espíritu del publicano, es decir la adecuada conciencia de pecador ante Dios, en tanto cada una de las confesiones nos asimila a Cristo muriendo en la cruz, que habla en nuestro favor cuando dice: «¿Dios mío, por qué me has desamparado?» (Mc 15,34).

3. Un efecto especial de la penitencia es la reviviscencia de los méritos anteriores. Las buenas obras, hechas en estado de gracia, no sólo mejoran la naturaleza humana, sino que tienen también un valor e importancia objetivos ante Dios (sobre todo en tanto sirven a la comunidad de la Iglesia y al reino de Dios en la tierra), que con la revelación llamamos «méritos» (cf. la parábola de los talentos: Mt 25,14-30). Por el pecado mortal perece en el hombre la vida de la gracia a la que van vinculados los méritos humanos; pero en el reino de Dios o en la comunidad de la Iglesia pueden subsistir los méritos como realidades objetivas, aun cuando se haya perdido la relación con el hombre que los ha contraído. Por la actitud penitencial y el sacramento se reinstaura nuevamente la gracia en el hombre y por tanto el punto de referencia respecto de sus méritos, de manera que nuevamente los méritos son sus méritos, es decir que reviven nuevamente en favor de este hombre.

a) Como prueba de Escritura los padres aducen los siguientes pasajes: Ez 18,24: «Ninguna de las obras justas que hizo se le

tendrá en cuenta (en el caso del pecador).» Ez 33,12: «En cuanto a la maldad del malvado, éste no caerá por ella el día en que se convierta de su maldad.» Heb 6,10: «Porque Dios no es injusto como para olvidarse de vuestra obra y del amor que habéis mostrado por su nombre, sirviendo antes al pueblo santo y sirviéndole aún.» Gál 3,3s: «¿Tan insensatos sois? Habiendo empezado por el Espíritu, ¿vais a terminar ahora en carne? ¿Experimentasteis en vano cosas tan grandes? ¡Sí; que todo habría sido en vano!» Estos pasajes de la Escritura no constituyen una prueba exegética en favor de esta doctrina, pero son valiosas ilustraciones de la misma, una vez establecida su validez teológica.

b) La *prueba teológica de esta doctrina* se puede basar, como se ha mostrado en líneas anteriores, tanto a partir del hombre como de la misericordia y justicia divinas. Los méritos son bienes objetivos, que el hombre produce mediante sus actos subjetivos. Pero el hombre sólo puede poseer estos bienes mientras vive. Esto mismo puede decirse en el ámbito sobrenatural de la gracia. Si el pecador ha vuelto a recibir por el sacramento de la penitencia la vida de Dios, puede ser poseedor, de nueva manera, de los antiguos bienes en cuanto méritos. La nueva vida de la gracia es un don de la misericordia divina, por tanto la reviviscencia de los méritos es obra de la justicia de Dios.

c) Es objeto de controversia entre los teólogos la *medida de la reviviscencia de estos méritos.* Escoto *(Ox.* IV, d 22, a 2, n 9), todos los escotistas y la mayor parte de los teólogos jesuitas (a excepción de Gregorio de Valencia) opinan que las buenas obras reviven en su totalidad, como si el hombre nunca las hubiera perdido. Aquí los méritos se consideran en su autonomía objetiva y la relación de los méritos con el hombre en su autonomía jurídica. La mayor parte de los tomistas (Domingo Soto, Juan de Santo Tomás, J.B. Gonet, etc.) aceptan la reviviscencia de los méritos o de las buenas obras conforme a la medida de la actual disposición en la conversión. Aquí se entiende el mérito más bien como determinación del sujeto merecedor, de manera que la reviviscencia debe determinarse también por la disposición del convertido. Se discute si hay que entender a santo Tomás (S. Th. III, q 89, a 5) en el sentido de los tomistas. Es importante, en razón de la inter-

pretación teológica, conocer ambos puntos de vista; la realidad sigue siendo un misterio divino; si se considera su amor por los hombres, resulta más aceptable la opinión escotista.

4. Igualmente controvertida entre los padres es la cuestión acerca de la reviviscencia del pecado, al volver a caer en pecado el hombre que ha recibido el perdón divino. Amparándose en Mt 18,23-35 (el siervo inmisericorde) enseña san Agustín que los pecados perdonados reviven si falta el amor fraterno: «Empieza nuevamente a ser pecador, y no sólo por los pecados siguientes, sino también por los pecados de los días, horas y circunstancias pasadas, al volver todos los pecados que han sido perdonados. Y esto sucede muchas veces en la Iglesia» *(De bapt.* I, c. 12, n. 20: PL 43, 120). Asimismo enseñaba que en aquellos que sucumben a la herejía, retornan los pecados perdonados por el bautismo y sólo se volverán a perdonar si el hereje se reconcilia de nuevo con la Iglesia en la verdadera fe y en el amor (ibid. III, c. 13, n. 18: PL 43,146). Como muestra la comparación con el bautismo, aquí el pecado se concibe no como una culpa jurídica objetiva, sino más bien como una ausencia subjetiva de la gracia y corrupción de la naturaleza humana. El punto débil de esta comparación resulta evidente si se piensa que por los pecados cometidos después del bautismo no vuelve a revivir evidentemente el pecado original, que se borró por el bautismo, pues de lo contrario tendría el hombre que volver a bautizarse. Por ello AMBROSIO defiende la idea de que los pecados ya no reviven. Citando a Is 43,25s (Yo soy el que borro tus pecados y ya no me acuerdo más de ellos. Recuérdalo bien y vayamos a juicio juntos) enseña: «No vuelvo a despertar todos los pecados que te perdoné alguna vez; están recubiertos como de olvido. Pero tú acuérdate. Por la gracia no quiero acordarme más de ellos; pero tú acuérdate de ellos para corregirte. Acuérdate firmemente de que se te ha perdonado el pecado, para que no te gloríes, como si fueras inocente, para que no caigas todavía más bajo con motivo de esta autojustificación. Más bien si quieres justificarte, confiesa tu culpa (confiésate pecador). La confesión humilde del pecado libera de los lazos de la culpa» *(De poen.* II, c 6 n. 40: PL 16,507). En virtud de una consideración

más psicológica del pecado y teniendo en cuenta la psicología de la recaída en la escolástica primitiva, Hugo de san Víctor, Prepositino y otros hablaron de la «reviviscencia de los pecados» al tratar de los pecados de la enemistad, de la apostasía o del arrepentimiento por la penitencia hecha. Con todo, ya desde la edad media los grandes teólogos rechazaron estrictamente la reviviscencia de los pecados por razones teológicas: El perdón de los pecados es absoluto e irrevocable (Rom 11,29; Is 1,18; Miq 7,18; cf. la doctrina de la justificación). Dios no vuelve a crear el pecado, que borró una vez por la gracia, ni tampoco vuelve a cometerlo nuevamente el hombre al cometer otro pecado (igual). Sólo en una concepción psicológica (no propiamente teológica) del pecado puede parecer que, en las recaídas, los pecados anteriores ejercen influencia, en el sentido de que entrañan una mala inclinación y un mayor desprecio de la gracia (cf. Mt 12,45: El diablo se trae a otros siete espíritus peores). Pero esto no justifica que se hable de una reviviscencia del pecado. Si esto fuera así, la Iglesia habría impuesto desde el principio una reconfesión y un rebautismo, pero no existe ningún ejemplo en este sentido en toda la tradición. En la historia de la salvación se puede mostrar más bien que según Rom 5,20: «donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia», incluso si hubo reincidencia en el pecado, esta reincidencia no conduce al endurecimiento, sino más bien algunas veces a una conversión aún más profunda (cf. Lc 7,47: la pecadora; Agustín, que se convirtió a los 33 años, etc.).

5. Respecto del *modo de actuar el sacramento de la penitencia* es importante:

a) Mientras Tomás de Aquino y su escuela, que enseñan la causalidad física de los sacramentos, consideran que los actos del penitente en cuanto materia del sacramento son elementos esenciales del mismo, Escoto y su escuela, que defienden la causalidad moral de los sacramentos, opinan que los actos del penitente son tan sólo una condición esencial del sacramento. En el trasfondo de esta distinción se encuentra la diferente concepción del ser, de la persona, del sacramento y de la Iglesia en estas dos escuelas.

b) No evitaron la moralización del sacramento aquellos teólo-

gos, sobre todo en la escolástica primitiva, que subrayaban la penitencia y el dolor hasta tal punto que a la absolución sacerdotal solo se le podía atribuir un carácter declarativo.

c) Según la interpretación que la teología de los misterios hace del sacramento de la penitencia, éste «configura con Cristo al sujeto que recibe este sacramento, en cuanto que el Hijo de Dios hecho hombre recibió sobre sí en la cruz el juicio del Padre y así superó la maldición del pecado» (M. Schmaus, G. Söhngen). Esta interpretación parece subrayar en forma extremadamente tomista el aspecto humano tanto en el pecador como en Cristo y no parece tener suficientemente en cuenta la realidad divina de Cristo, que en el juicio de los pecados concede en el nombre del Padre el perdón de los pecados a través del sacerdote. También hay que «recibir» el sacramento de la penitencia. En el bautismo, confirmación y eucaristía hablamos naturalmente de que «recibimos» estos sacramentos. En el caso del sacramento de la penitencia (al igual que en el del matrimonio) el lenguaje parece manifestar (yo me confieso; en forma similar en el caso del matrimonio: tomo por esposo) que no somos lo bastante conscientes de que recibimos el sacramento. Actuamos como si nosotros mismos quisiéramos ponerlo.

La nueva concepción de la existencia escatológica del cristiano en su Iglesia, tal como la ha expresado el concilio Vaticano II, debería ser ocasión para entender nuevamente el sacramento de la penitencia como un estar bajo el juicio de Dios y amar esta actitud. Por ello el concilio exhorta al sacerdote como ministro de la gracia sacramental a recibir con frecuencia *(frequentior)* el sacramento de la penitencia *(Presb. Ord.* 18).

APÉNDICE

Capítulo sexto

LAS INDULGENCIAS

DThC VII (1922) 1594-1636: *Indulgences* (Et. MAGNIN). — N. PAULUS y B. POSCHMANN (ver más adelante, en la historia). — LThK ((1957) 46-54: *Ablass* (K. RAHNER, L. HÖDL, A. ANTWEILER). — O. SEMMELROTH. *Ablass, vierhundertfünfzig Jahre nach der Reformation* (Theol. Akademie 5), Francfort del Meno 1968, 9-27. — SacrM 3 (1973) 872-886: *Indulgencias* (K. RAHNER).

Las indulgencias son una remisión del pecado concedida fuera del sacramento de la penitencia (remisión completa o parcial) de las penas temporales de los pecados que han quedado después del perdón de éstos; se aplica directamente a los vivos, indirectamente, es decir, a modo de súplica, a los difuntos en virtud de ciertas obras penitenciales, por medio del poder de las llaves de la Iglesia, tomándola del tesoro de satisfacción de la Iglesia (de Cristo y de los santos) (cf. CIC can. 911).

I. *Historia.*

Desde la investigación llevada a cabo por el escritor NICOLÁS PAULUS *(Geschichte des Ablasses im Mittelalter,* 3 vol., Paderborn 1922-1923), a la que B. POSCHMANN *(Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte* [Theophaneia 4], Bonn 1948) aplicó importantes correcciones, también la teología de esta institución eclesiástica ha resultado más clara, y la misma Iglesia ha sacado importantes conclusiones sobre ella en la constitución apostólica «Indulgentiarum doctrina et usus» del 30.1.1967 (AAS 59 1 [1967] 5-24).

La práctica de las indulgencias aparece por vez primera en la

Iglesia occidental en el siglo XI. De ahí que las Iglesias orientales, que ya en esta época no estaban unidas con Roma, desconozcan esta costumbre. Debe considerarse como la primera indulgencia oficial la indulgencia de la cruzada de Clermont en 1095, predicada por el papa Urbano II, que declara respecto de la cruzada: «Iter illud pro omni poenitentia reputetur.» Se trata originalmente de una redención penitencial, es decir la penitencia que el hombre hubiera tenido que hacer por sus pecados delante de Dios y de la Iglesia, se sustituye por otra obra (la cruzada), y además en virtud de una disposición autoritativa de la Iglesia. Tras esta disposición se encuentra una gran prehistoria, cuyas líneas básicas son aproximadamente éstas: Ya en el siglo III (CIPRIANO, *Ep.* 18, n. 1s; 19, n. 2: CSEL III/2,523s; 525s; *De lapsis* c. 18: CSEL I/1,520) se habla de las cartas de súplica de los mártires *(Libelli pacis)*, en virtud de las cuales la Iglesia remitía a los penitentes una parte de la penitencia que debían realizar públicamente. Se cuenta de Benedicto III que el año 855 perdonó una gran parte de la penitencia pública a un penitente con motivo de su piadosa peregrinación a Roma. Junto a estas conmutaciones o redenciones (cambio o sustitución de la penitencia pública por otras obras piadosas equivalentes) se desarrollaron en esta esfera de la penitencia desde los tiempos de Gregorio I las llamadas *absolutiones*, es decir, súplicas de los obispos o del papa para obtener el perdón de los pecados, a las que en virtud del poder de las llaves se les atribuyó un poder y validez especial, de manera que poco a poco incluso en el sacramento de la penitencia se llamó *absolución* a la antigua reconciliación. No tenía ninguna importancia el que la forma se concibiera en forma deprecativa o declaratoria. Estas absoluciones por buenas obras (construcción de iglesias, participación en guerras contra los enemigos de la Iglesia) se concedían a los fieles en escritos públicos. En virtud de su íntima conexión con el sacramento de la penitencia, el sentido de esta absolución penitencial era que no sólo las obras penitenciales de la tierra, sino que también los castigos dispuestos por Dios para la vida posterior a la muerte se remitían por medio de la oración y del poder de las llaves de la Iglesia. Las más antiguas indulgencias formales proceden de los comienzos del siglo XI y fueron concedidas por los obispos del sur

de Francia. La primera indulgencia papal es la de Urbano II (1088-1099), que anunció asimismo muchas indulgencias por limosnas.

En esta época se empezó también a determinar la medida de las indulgencias mediante fijaciones temporales; la mayor parte de las veces se concedían indulgencias de algunos meses o de uno hasta tres años (de penitencia pública). La indulgencia de la cruzada de 1095 es la primera llamada «indulgencia plenaria». Es muy importante notar que al principio se establecía una cohesión entre la oración de súplica y el poder de las llaves. Sólo más tarde, con el desarrollo de la concepción jurídica de la Iglesia, se desarrolló también el aspecto jurídico de las indulgencias, lo que provocó muchos abusos. Como la práctica se apresuró a situarse más allá de la teoría teológica, como sucede con muchas realidades religiosas, hacia el año 1130 se produjo una violenta crítica por parte de ABELARDO (*Scito te ipsum* c. 25: PL 178,668-675) que, debido a estos abusos, negó a los obispos el poder de las llaves en esta materia. Ya el año 1215 el concilio Lateranense IV promulgó una decisión contra los abusos (MANSI 22,1050). Poco a poco se fue poniendo en claro ya en esta época que esta remisión de penitencia y por tanto la remisión de las penas temporales de los pecados no solo se debía a los sufragios de los miembros vivos de la Iglesia, sino sobre todo también a los méritos de los santos y en definitiva de Cristo mismo. Asimismo hubo que poner en claro las condiciones religiosas del sujeto y el círculo de los dispensadores de estas indulgencias (no sólo se atribuyó este poder a los obispos, sino también a los párrocos). HUGO DE SAN CARO parece haber sido el primero en introducir hacia el año 1230 la imagen del «tesoro de gracias de la Iglesia» («esta sangre derramada [de Cristo y de los mártires] es un tesoro depositado en el relicario de la Iglesia, cuyas llaves tiene la Iglesia, de manera que puede distribuir del tesoro según su voluntad...» (HOSTIENSIS, *Summa aurea* V, de remiss., art. 6). Esta idea fue propagada por Alejandro de Hales. Tomás de Aquino, cuya teología está configurada en toda la doctrina de la penitencia por las disposiciones jurídicas de la Iglesia de su tiempo, enseñó que el sujeto portador del efecto de la indulgencia es el poder de las llaves de la Iglesia (y no los sufragios de

ésta) y que por ello la Iglesia podía conceder una *indulgentia* (esta expresión se empleó desde esta época exclusivamente para la indulgencia, mientras que anteriormente se había empleado en relación con el sacramento de la penitencia) *omnium peccatorum*. Los teólogos franciscanos consideraban los sufragios de la Iglesia como la otra base (además del poder de las llaves) de la indulgencia. Los grandes problemas de la Iglesia en el aspecto social y cultural promovieron, sobre todo desde los comienzos del siglo XV, una idea más estrictamente jurídica de la indulgencia que desembocó en graves abusos, sobre todo desde que, a partir de la doctrina de Hugo de San Caro sobre la aplicación deprecativa, se fueron extendiendo cada vez más las indulgencias a los difuntos (pobres almas del purgatorio). Las primeras indulgencias papales en favor de los fieles difuntos se deben a Calixto II (1457), a propósito de una cruzada contra los moros y de la construcción de la catedral de Zaragoza. Bonifacio VIII proclamó el año 1300 la primera indulgencia plenaria del Jubileo (D 467 - DS 868) que, desde el año 1343, se habría de celebrar cada 50 años, y desde el 1475 cada 25. La Sorbona censuró repetidas veces aquellas manifestaciones extremadamente jurídicas de las indulgencias (años 1482, 1483, 1518). Especialmente Cayetano insistió en su carácter exclusivamente suplicante, puesto que el perdón del castigo dependía exclusivamente de la aceptación benévola de Dios y de la buena disposición del sujeto receptor de la indulgencia. En 1343 CLEMENTE VI daba en su bula *Unigenitus Dei Filius* (D 550-552 - DS 1025-1027) la primera expresión oficial a la doctrina tomista del «tesoro de gracias» de la Iglesia. El concilio de Constanza condenó las doctrinas de Wycleff y Hus que negaban las indulgencias (D 622-676 - DS 1192, 1266). Sixto IV rechazó los ataques de Pedro Martínez de Osma (D 729 - DS 1416).

Contra Lutero, León X subrayó el poder de la Iglesia sobre las indulgencias (D 757 - DS 1467), y en la bula *Exsurge Domine* rechazó los ataques contra las indulgencias (D 757-762 - DS 1467-1472). El concilio de Trento eliminó los graves abusos, pero en el plano teológico sólo enseñó que la Iglesia tenía poder de conceder indulgencias y que su empleo era saludable para los fieles (D 989, 998 - DS 1835,1867). Contra el sínodo de Pistoya Pío VI tomó po-

sición en favor de las indulgencias (D 1542 - DS 2642). Con motivo de la explicación de la historia de la penitencia N. Paulus y posteriormente B. Poschmann subrayaron que la indulgencia siempre actuaba *per votum suffragii* (no meramente en la aplicación para los difuntos), «pero no a la manera de una simple oración, sino de una oración por decirlo así autorizada, a la que el carácter oficial de los orantes le confiere la garantía del éxito. Los que conceden la indulgencia obran en nombre de la Iglesia, pueden apelar en especial en virtud de la comunión de los santos a las súplicas y méritos de la Iglesia del otro mundo, cuyo apoyo generoso en favor de los penitentes pueden dar por supuesto. Éste es el sentido real de la doctrina acerca del tesoro de los méritos y del poder de disponer de la Iglesia, una vez que se les ha despojado de su ropaje figurado. Si se considera, pues, la indulgencia, ante todo desde el punto de vista de la oración y su efecto jurisdiccional y se la reduce al campo de la Iglesia terrena (obras públicas de penitencia) desaparecen sin más las objeciones morales y religiosas que se presentan contra su concepto meramente jurídico, como si la relación de culpabilidad del pecador con Dios pudiera saldarse mediante prestaciones materiales de la otra parte a la manera de una cuenta de deuda pasiva» (B. Poschmann, HDG IV 3, 123; ya H.Th. Simar y Th. Specht defendieron anteriormente ideas similares). Frente a esto, la nueva constitución apostólica acerca de las indulgencias subraya una vez más en lenguaje tomista el aspecto jurídico de la indulgencia, invocando los numerosos edictos papales anteriores: «In indulgentia enim ecclesia, sua potestate utens ministrae redemptionis Christi Domini, non tantum orat, sed Christi-fideli apte disposito auctoritative dispensat thesaurum satisfactionum Christi et sanctorum et poenae temporalis remissionem» (AAS 59 [1967] 16). Desde el punto de vista teológico estas dos afirmaciones podrían expresar diferentes opiniones escolares, que no se contradicen necesariamente. Ya las decisivas innovaciones que aporta la constitución apostólica pueden señalar esta dirección: las indulgencias ya no van provistas de los datos relativos a determinado tiempo que llevaron desde la edad media, sino que sólo se señalan como indulgencias plenarias o parciales, con lo que se pone en claro que depende del celo penitencial del sujeto cuánta remisión

de pena puede alcanzar y de hecho alcanzará mediante la indulgencia. La indulgencia plenaria sólo se podrá alcanzar en el futuro una vez al día, con lo que ha quedado suprimida la práctica del *toties-quoties* (por ejemplo la indulgencia de la Portiuncula) que no obstante sólo desde 1847 se enseñó en esta forma. Se ha prescindido de la división en indulgencias personales, reales y locales y como preparación a la indulgencia se exige la confesión, comunión y oración por las intenciones del papa y sobre todo renunciar al afecto del pecado. Sin embargo la constitución mantiene expresamente el concepto *thesaurus ecclesiae* así como el *auctoritative*, con lo que parece acentuarse más el orden objetivo de las indulgencias y el poder jurídico de disposición de la Iglesia que el poder real de intercesión de la Iglesia, del que hablaban los teólogos.

II. *Aspecto material*

1. *Base de la doctrina de la indulgencia* son las doctrinas:

a) acerca del *poder de las llaves* de la Iglesia (Mt 16,19; 18,18), que debe entenderse tanto a partir del cuerpo místico de Cristo, en el que Cristo está siempre presente como cabeza, y que se hace eficaz por medio de sus apóstoles enviados por él y servidores suyos (1Cor 4,1), como también a partir de la comunión de los santos, en la que se apoya la expiación vicaria y la satisfacción (cf. 1Cor 12,26; Col 1,24).

b) acerca del *tesoro de gracias de la Iglesia*, que aparece en los documentos de la tradición en la imagen material de un tesoro, que se va formando mediante las superabundantes satisfacciones y méritos de Cristo, así como de la bienaventurada virgen María y de todos los santos y que está a disposición del poder de las llaves de la Iglesia. Partiendo de la nueva imagen viviente de la Iglesia se puede entender también perfectamente este mismo tesoro de gracia, si se lo considera desde la acción de Cristo y de sus santos en favor de los pecadores y penitentes, siempre presente en la Iglesia viva. La autoridad de la Iglesia tiene su puesto en esta comunidad viviente, no tiene por qué disponer de un factor entendido materialmente.

c) por parte del sujeto debe darse la posibilidad de participar de este tesoro mediante el estado de gracia, en virtud del *cumpli-*

miento de las obras exigidas por la Iglesia (confesión, comunión, oración por las intenciones del papa), con la intención de ganar la indulgencia y la renuncia interior al afecto al pecado.

d) las llamadas «penas temporales de los pecados» no deben entenderse como castigo de Dios asignado a cada nuevo pecado; son más bien las consecuencias propias del pecado, que, de acuerdo con la concepción teológica del pecado, no sólo han de buscarse en el ámbito físico y psíquico, ético y social del hombre, sino que afectan a la naturaleza del hombre histórico hasta el núcleo mismo de su relación histórico-salvífica con Dios (imagen de Dios, hijo de Dios, amigo de Dios). Precisamente por ello se llaman «penas del pecado» y por eso pueden también actuar más allá del tiempo de la vida terrena. Como dice el decreto sobre las indulgencias, deben «expiarse en este mundo mediante los sufrimientos, angustias y penas de la vida y en especial por la muerte» (art. 2) o sanados o borrados por la misericordia de la gracia de Dios mediante un sufrimiento de purificación después de la vida terrena (purgatorio) (cf. LThK 9 [1964] 1185-1187 K. RAHNER).

2. *Clases de indulgencias.* Según la nueva constitución solo existen dos clases: indulgencias plenarias y parciales.

3. *Valor de las indulgencias.* Al tomar en serio las indulgencias se toma en serio tanto el pecado como la gracia y las consecuencias penales del pecado, y también la actitud penitencial activa (obras de penitencia), lo que contribuye a lograr una idea adecuada de la comunión de la Iglesia terrena con los santos del cielo y con los difuntos sometidos a la purificación.

4. *Administración de las indulgencias.* Desde 1562 se suprimieron los oficios de los *quaestores* (predicadores de indulgencias y recolectores de limosnas). Desde 1667 las indulgencias fueron administradas por una Congregación de indulgencias propiamente dicha, desde 1904 por la Congregación de ritos, desde 1917 por la Penitenciaría.

Es aconsejable que los cristianos renueven cada mañana la intención de querer ganar durante el día todas las indulgencias

que se les ofrecen y conceden en su Iglesia, y aplicarlas a los difuntos a modo de plegaria por ellos. La adecuada concepción de las indulgencias, así como la conveniente relación con las mismas podría servir en nuestro tiempo para despertar el auténtico espíritu de penitencia que es la puerta del reino de Dios para nosotros y para toda época, tal como Cristo anunció desde el comienzo en su predicación.

EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Introducción

El sacramento de la unción de los enfermos está coordinado a su manera con el sacramento de la penitencia, al igual que la confirmación con el bautismo. Por ello se le menciona desde el comienzo en los catálogos de los siete sacramentos junto a la penitencia; también el concilio de Trento trató conjuntamente acerca de estos dos sacramentos (sesión 14) y llamó al sacramento de la unción de los enfermos «consumación de la penitencia» (D 907 - DS 1694; NR 696), aun cuando sea un sacramento autónomo, «verdadero y propio, instituido por Cristo» (D 908, 926 - DS 1695; 1716; NR 697,700). Como el sentido de este sacramento, al igual que el de la confirmación, ha tenido diversas interpretaciones en el curso de la historia, antes de tratar del signo externo (§ 2) y de la acción interna de la gracia (§ 3), de la institución por Cristo (§ 4) así como de las cuestiones acerca de la necesidad de este sacramento (§ 5) y del ministro y sujeto del sacramento (§ 6), vamos a mostrar en una panorámica histórica breve (§ 1) la multiplicidad de sentidos que ha tenido este sacramento, a fin de que resulte más claro el sentido que nosotros propondremos valiéndonos del texto bíblico.

§ 1. *El signo sensible del sacramento de la unción de los enfermos en la historia*

DBS VI (1960) 701-732: *Onction* (E. COTHENET). — VtB ([6]1973) 917-920: *Unción.* — BL ([2]1968) 1505s: *Salbung* (G. SCHELBERT). — Haag DB ([5]1971) 1982ss: *Unción.* — HPTh IV (1969) 145-178: *Krankenölung* (A. KNAUBER). — DThC V (1913) 1897-2022: *Extrème onction* (C. RUCH, G. GODEFROY). — LThK 6 ([2]1961) 585-591: *Krankensalbung* (F. MUSSNER, M. FRAEYMANN). — ECatt V (1950) 653-660: *Estrema Unzione* (A. RAES). — NCE 1 (1967): *Anointing of the sick* (G. GAUDEMET, J.P.MC. CLAIN) 565-568, 575-577. — SacrM 6 (1975): *Unción de los enfermos.* — DELOBEL, *L'Onction per la pécheresse,* EThL 42 (1966) 415-475. — B. POSCHMANN, HDG IV, 3, Friburgo de Brisgovia 1951, 125-138. — F. LEHR, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter* (Dis. 1934). — P. BROWE, *Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters,* ZKTh 55 (1931) 515-561. H. WEISWEILER, *Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik,* «Scholastik» 7 (1932) 321-353, 524-560. — J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla,* Munich 1925, 342-351. — J. KERN, *Zum Kontroverse der katholischen und griechisch-orthodoxen Theologen über das Subjekt der heiligen Ölung,* ZGKTh 30 (1906) 597-624. — K. LÜBECK, *Die heilige Ölung in der orthodoxen griechischen Kirche,* ThGL 8 (1916) 318- 341. — Jugie III 474-490. — A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église Latine du IIIe au XIe siècle;* tomo I: «Du IIIe siècle à la Réforme Carolingienne» (Lyon 1942). — Id., *Oraciones por los enfermos y unción sacramental,* en *La Iglesia en oración* (4967) 635-651. — M. FRAEYMAN, CollBrugGand 4 (1958) 47-56, 193-202, 537-543. — TH. MAERTENS, *Doctrina y pastoral de la liturgia de la muerte,* Marova, Madrid. — H. SCHAUERTE, *Volkskundliches zur hl. Ölung und zum Versehgang,* ThGL 48 (1958) 121-128. — H. SPAEMANN, *Das Sakrament der Krankensalbung,* «Lit. Jhb.» 1959 n.º 25, 22-38. — J.A. ROBILLIARD, *Das Sakrament der Krankensalbung,* Die Kath. Glaubenswelt III (Friburgo de Brisgovia 1961) 581-602. — A. GRILLMEIER, *Das Sakrament der Auferstehung. Versuch einer Sinndeutung der Letzen Ölung,* Gul 34 (1961) 326-336. — A. BURGARDSMEIER, *Glaubensgegensätze der kath. u. evang. Christen: Die Krankenölung, katholisch und reformatorisch betrachet,* «Ut omnes unum» 25 (1962) 68-74. — B. STUDER, *Letzte Ölung oder Krankensalbung,* FZThPh 10 (1963) 33-60. — E. DORONZO, *De extrema unctione,* 2 vols., Milwaukee 1954-55. — C. ORTEMAN, *Sacramento de los enfermos,* Marova, Madrid [21]1973. — O. WITT, *Krankenheilung,* 2 vols., Marburgo 1952-1959. — Z. ALSZEGHY, *L'effetto corporale dell'Estrema Unzione,* «Gregorianum» 38 (1957) 385-405. — P.N. TREM-

BELAS, *Dogmatique de l'Égl. Orth. Cath.* III (Chevetogne 1968) 368-384. — J. CH. DIDIER, *El cristiano ante la enfermedad y la muerte,* Casal i Vall, Andorra. — Cf. *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* del 7-12-1972, Typis pol. vat. 1972.

1. Para poder entender bien el sentido figurativo de la unción de los enfermos a lo largo de su historia, es importante repasar brevemente el diferente uso de las unciones con óleo en la antigüedad y en el judaísmo de los tiempos de Jesús. El aceite, sobre todo obtenido de la oliva, se empleaba muchas veces, además de como grasa para la preparación de los alimentos y como producto de cosmética, para fines que trascienden las virtudes físicas del aceite. En la medicina se usó este producto en formas muy diversas (cf. JOSEFO, *Bell.* 1,657: *Ant.* 17,172); en las enfermedades que se consideraban producidas por el demonio el aceite sirvió como medio de exorcismo (cf. *Test. Sal.* 18,34); en una concepción religiosa más profunda se le atribuyó una fuerza de transformación de la vida terrena y de concesión de la vida celestial (Hen. Slav. 22,8ss). En algunas sectas gnósticas el aceite se empleó en una forma que correspondía a un falso concepto básico de la religión; así en el bautismo de aceite de los marcionitas y ofitas y como consagración de los muertos entre los mandeos. Finalmente a la unción con el aceite se le atribuyó una fuerza consacratoria, si ésta era efectuada por una persona oficial (profeta o sacerdote), y los ungidos eran reyes, profetas o sacerdotes (Mesías!). La unción manifestaba y fundamentaba su dignidad y su inviolabilidad. También la Iglesia, desde el principio, y dándose de mano especialmente con la práctica del judaísmo, utilizó estas funciones con óleo (con aceite de oliva, y también con aceite de mirra, bálsamo y crisma) como signo externo de sus acciones sacrales y sacramentales (cf. PH. HOFMEISTER, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche,* Wurzburgo 1948).

2. El Nuevo Testamento ofrece en este sentido dos testimonios importantes. Por una parte se informa que los apóstoles, cuando Cristo los envió para anunciar la llegada del reino de Dios y curar a los enfermos como señal de esta llegada (Mt 10,8), cum-

plieron este encargo curando «a muchos enfermos con la unción del óleo» (Mc 6,13). Por otra parte Santiago (5,14) enseña cómo ha de comportarse un creyente que padece una enfermedad grave: «haga llamar a los presbíteros de la iglesia y oren sobre él, ungiéndolo con óleo en el nombre del Señor...» (Durante algún tiempo se creyó que una costumbre de esta naturaleza se practicaba ya en aquel tiempo en los ámbitos judíos, tal como parecía indicarlo un hallazgo arqueológico; sin embargo esta plaquita de plata, conseguida por A. Spijkerman en 1963 y que lleva un texto arameo, no procede del primer siglo [cf. E. TESTA, *L'huile de la foi*, Jerusalén 1967] y no tiene nada que ver con la unción de los enfermos [cf. J.T. MILIK, *Une amulette Judeo-araméenne*, «Biblica» 48 [1967] 430s]).

3. La alusión al poder de perdonar los pecados atribuida a esta unción en la carta del apóstol Santiago, así como la invitación que se encuentra en la misma carta Sant 5,16: «confesaos, pues, los pecados unos a otros; orad unos por otros para ser curados», que por su referencia a la curación generalmente ha sido considerada como relacionada con los versos anteriores (aun cuando constituyen una unidad de sentido propio juntamente con el versículo 17 y 18), contribuyó a que sobre todo en Oriente la unción de los enfermos se vinculara inmediatamente a la institución de la penitencia («confesaos unos a otros los pecados»). Esto resulta claro en el testimonio más antiguo que cita el pasaje de Santiago, en Orígenes; al enumerar las diferentes posibilidades del perdón de los pecados de que disponen los cristianos (bautismo, martirio, limosnas, perdonar a los demás convertir a los demás, tener gran caridad) menciona como séptima posibilidad la penitencia eclesiástica: «existe un séptimo perdón de los pecados, aun cuando difícil y laborioso, es decir mediante la penitencia, si el pecador lava su lecho con lágrimas y las lágrimas se le convierten en pan durante el día y durante la noche y no se avergüenza de confesar sus pecados al sacerdote del Señor e implorar un medio de salvación... (Ps 31,5)... aquí se cumple también lo que dice el apóstol Santiago: si alguno está enfermo, que llame a los presbíteros de la comunidad; ellos le impondrán la mano (en lugar de «orarán sobre él»), le ungirán con aceite

en el nombre del Señor...» (*In Lev.* hom. 2,4: PG 12,417 C a 419 A). Así, la *unción con el aceite penetró en el sacramento de la penitencia,* como lo exponen numerosos testimonios del siglo IV y V, sobre todo en Persia (Afrahat hacia 345, Maruta de Maipherkat hacia 400, el *Testamentum DNJC* hacia el año 450 así como JUAN CRISÓSTOMO [*De sacerdotio* III 6: PG 48,644] y el sínodo del catholicos Joseph el año 554). Todos ellos aducen como testimonio el pasaje de la carta de Santiago. Aun cuando esta práctica no descarta la existencia de un sacramento de la unción de los enfermos propiamente dicho (cf. Afrahat), ciertamente se ponen las bases para que en la Iglesia Oriental, desde la alta edad media, la unción con el aceite venga a ser no ya un sacramento de enfermos, sino un sacramento para los que gozan de salud y concretamente administrado como consumación de la penitencia. La Iglesia oriental actual administra el *Eukhelaion* (la «unción del aceite con la oración») a todo creyente, la mayor parte de las veces el jueves santo, si lo solicita.

4. Paralelamente a esto tanto en Oriente como en Occidente, y en Occidente para siempre, se conservó el sacramento de la unción de los enfermos conforme al texto de Santiago. Prueba de ello es el fragmento copto de la *Didakhe* (publicado en 1924), que contiene una plegaria de acción de gracias por el aceite; esta plegaria se encuentra también en las *Constituciones Apostólicas* (VII 27) y dice así: «Dad gracias también por el aceite de la unción: te damos gracias Señor, creador de todas las cosas, por el buen aroma del aceite de la unción y por el eón inmortal, que tú nos has anunciado por medio de Jesús, tu siervo; a él la gloria y el poder por los siglos. Amén.» (Funk I 414). La alusión a que por Cristo se nos ha manifestado este eón del aceite de la unción, se refiere a Sant 5,14 y por tanto a la unción de los enfermos (cf. E. RIEBARTSCH, LZ 1 [1929] 201-206), no a una unción con el aceite que tiene lugar en el bautismo (cf. O. CASEL JLW 5 [1925] 237). El ordenamiento eclesiástico egipcio de Hipólito contiene una plegaria acerca del aceite, que fue acogida igualmente en las *Constituciones Apostólicas* (VIII 29) y que pide expresamente: «Dale (al aceite) fuerza, para que produzca la salud, ex-

pulse las enfermedades, ponga en fuga a los demonios y proporcione refugio en todas las acechanzas por medio de Cristo nuestra esperanza, junto con el cual sea para ti y el Espíritu Santo, la gloria, el honor y adoración por los siglos de los siglos. Amén.» (FUNK I 523). Igualmente SERAPION DE THMUIS († después de 362) en su *Euchologion* escribe una oración sobre el aceite, en la que se dice: «Bendecimos por el nombre de tu unigénito, Jesucristo, estas criaturas e invocamos el nombre de aquel que ha padecido y fue crucificado, que resucitó y está sentado a la derecha del Ingénito, sobre esta agua y este aceite: concede generosamente la fuerza de la curación a estas criaturas, para que desaparezca toda fiebre, todo demonio y toda enfermedad por la bebida o la unción y el disfrute de estas criaturas sea un medio salutífero e instrumento de renovación en el nombre de tu unigénito, Jesucristo» (FUNK II 178-180).

El primer testimonio claro en Occidente en favor de la unción de los enfermos con aceite lo ofrece el papa INOCENCIO I († 417), que en una carta dirigida a Decencio (c 8, n 11: PL 20,559s) al interpretar el pasaje de la carta de Santiago subraya que no sólo los sacerdotes, sino que también los laicos y naturalmente también los obispos pueden efectuar la unción con el aceite consagrado exclusivamente por el obispo. Pero la unción sólo vale para los enfermos y pecadores, no para los penitentes, porque los penitentes no pueden recibir ningún sacramento. Se acepta expresamente y se distingue del sacramento la autounción de los laicos con este aceite consagrado por el obispo. También en la época posterior varios autores (Sulpicio Severo, Martín de Tours, etc.) mencionan esta autounción con el aceite consagrado. Apenas se encuentra testimonio alguno antes de Beda el Venerable († 735), en favor del sacramento de la unción de los enfermos, que sólo puede ser administrado por el sacerdote. BEDA EL VENERABLE escribió el primer comentario a la carta de Santiago y en él dice acerca de la unción de los enfermos: «Los apóstoles lo hicieron, como lo leemos en el Evangelio y la costumbre de la Iglesia se mantiene hoy firme en que los enfermos sean ungidos por los presbíteros con aceite consagrado y, en tanto las oraciones acompañan a la unción, se sanen» (PL 93,39s). Expresamente men-

ciona la autounción con el aceite consagrado por el obispo y, según Sant 5,16, exige del pecador la confesión de los pecados diarios al recibir la unción. La reforma carolingia proporciona un gran número de testimonios en favor de este sacramento en Occidente. Su recepción se recomienda mucho y hasta se impone (*Capitulares* de Carlos 769, Teodulfo de Orleáns 789, Hincmaro de Reims 852, *Statuta Bonifacii* hacia el año 840 [PL 89, 821 y 823]); sin embargo parece que la recepción de este sacramento no fue frecuente, pues la unción de sí mismo privada todavía se hallaba en uso, y la unción realizada por los sacerdotes era cara debido a las tasas de estola que se exigían. Hacia el siglo X la unción de los enfermos, que anteriormente era el último sacramento, se adelantó en el orden de la recepción al sacramento de la penitencia, de manera que al final se encuentra el viático. Parece que se hizo menos frecuente todavía la recepción de este sacramento, cuando desde el siglo XI este sacramento adquirió como *extrema unctio* (después de la unción del cristiano en el bautismo y confirmación), el sentido de ser sacramento de los moribundos, porque juntamente con la unción — y a pesar de las múltiples objeciones de la Iglesia —, se adoptaban el estado penitencial y el vestido penitencial de una orden, lo que traía consigo muchas obligaciones penitenciales, como la antigua penitencia eclesiástica en el lecho de muerte (continencia de comer carne, del matrimonio, etc.). A esto se añadía que el sacramento se administraba a veces en la Iglesia misma, de suerte que el enfermo era llevado a la iglesia durante varios días, para ser ungido.

Así SIMEÓN DE TESALÓNICA († 1430) reprochaba a la Iglesia Occidental el haber hecho del sacramento de los enfermos un «sacramento de muerte», falseando su sentido (*De s. euchelaio* c 285: PG 155,520). A pesar de las múltiples objeciones de la Iglesia — la mayor parte de las veces con fundamento pastoral —, contra esta concepción del «sacramento de la muerte», se mantuvo prácticamente esta idea en la fe del pueblo; el concilio de Trento utilizó simultáneamente los títulos «última unción» y «unción de los enfermos» (D 907, 908 - DS 1694, 1695); el concilio Vaticano II exigió expresamente llamarla «unción de los enfermos» y no «extrema unción» (*Constitución sobre la liturgia,*

art. 73), anunció la reforma de los ritos (ibid. art. 74) y mencionó como finalidad de este sacramento «el bien del pueblo de Dios» *(Constitución sobre la Iglesia,* art. 11).

5. En los tiempos modernos el sacramento, que apareció entre los mandeos en forma de la «consagración de la muerte» (unción del muerto), recibió también en el ámbito cristiano una interpretación exclusivamente escatológica («sacramento de la resurrección»: von Soden, J. Grillmeier), lo que sin embargo no cuenta con el apoyo de la tradición ni está de acuerdo con el texto de la carta de Santiago. Tras esta referencia histórica a las interpretaciones unilaterales o a una práctica unilateral en la concepción de este sacramento, se impone estudiar a continuación brevemente el sentido válido de este sacramento, partiendo de la Escritura y de la tradición.

§ 2. *El signo externo del sacramento*

1. Como el sacramento de la unción de los enfermos fue rechazado expresamente por los reformadores *(Apologie zur Conf. Aug.*, art. 13, núm. 6; CALVINO, *Inst. Christ. rel.* IV 19,18), el concilio de Trento declaró que la unción de los enfermos es un sacramento verdadero instituido por Cristo (*D 926 - DS 1716; cf. contra* los modernistas D 2049 - DS 3448). La breve historia del sacramento ha presentado ya los elementos esenciales de la prueba de tradición. La prueba de Escritura sólo se puede tomar de la carta de Santiago 5,14s, pues en el relato de las curaciones de enfermos mediante la unción realizada por los apóstoles (Mc 6,13) se trata de una curación carismática de enfermos, no de un sacramento. El texto de la carta de Santiago contiene todos los elementos que se exigen de un sacramento: menciona el signo externo, la acción interior de la gracia del sacramento y apunta por lo menos indirectamente a la institución por Cristo, como se verá después.

2. El texto de Santiago ofrece una descripción exacta del signo externo: «¿Está alguno enfermo (ἀσθενεῖ)? Haga llamar a

los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndolo con óleo en el nombre del Señor. La oración de la fe salvará (σώσει) al enfermo (κάμνοντα), y el Señor le hará levantarse (ἐγερεῖ), y si hubiese cometido pecados, habrá perdón para él (κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ)» (Sant 5,14s). Aquí se mencionan claramente como signo externo del sacramento el aceite y la oración. Como aceite se emplea el aceite de oliva habitual en la antigüedad. Ya Hipólito refiere, el aceite debe ser consagrado, y concretamente por el obispo, tal como informa Serapión de Thmuis, o (frente a la doctrina de Suárez y Estius) por un sacerdote autorizado por la Sede Apostólica (CIC can. 945). Con este aceite consagrado (materia remota) se unge al enfermo (materia próxima), por lo menos en la frente (CIC can. 947) o en los cinco sentidos (ojos, oídos, nariz, boca, manos y pies). La forma de estas unciones se ha tomado de la tradición (Cirilo de Jerusalén menciona ya en la confirmación la unción de los cinco sentidos). Sólo es necesaria una unción real del cuerpo (y en el caso de lesión en la cabeza por ejemplo, también en el pecho y en la mano).

3. El sentido de esta unción (materia) se expresa en las palabras de la oración (forma), que acompañan a la unción o la siguen. El texto de la Iglesia occidental dice así, desde el *Ordo romano* X, n. 33 (PL 78,1021: Gregorio I): «Por esta santa unción y su piadosa misericordia que el Señor te perdone lo que has pecado (por la vista, oído, olfato, gusto y palabras, tacto, pasos)» (cf. D 700,908 - DS 1324,1695). La Iglesia oriental emplea una forma deprecativa (ANDRUTSOS, Atenas 1956, 403 nota 3): «Padre Santo, médico de las almas y de los cuerpos, que has enviado a tu Hijo unigénito, Nuestro Señor Jesucristo, para curar todas las enfermedades y salvarnos de la muerte, cura a este tu siervo de la enfermedad del alma y del cuerpo, que le retiene, y concédele la vida por la gracia de tu ungido (Cristo).» El rito ambrosiano parece pensar aquí especialmente en un sacramento de lucha contra el pecado y el dolor, al emplear la forma: «Yo te unjo con el aceite santificado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que, ungido a la manera del guerrero,

estés preparado para la lucha y puedas superar las potencias de los aires» (BUENAVENTURA. *Sent.* IV, d 23, a 1, q 4 contra 2: *Op. omn.* IV 594). Como advierte ya aquí Buenaventura, la determinación de la forma es cuestión de derecho eclesiástico, pero desde el punto de vista dogmático es decisivo que se exprese de alguna manera el sentido del sacramento, tal como se puede observar en el pasaje de la carta de Santiago.

4. Por la Constitución apostólica *Sacram unctionem infirmorum* de 30-11-1972 (promulgada a 18-1-73, obligatoria desde 1.º-1-1974) se fijó el nuevo rito para la unción de los enfermos (cf. *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* de 7-12-1972). A tenor de este nuevo orden el sacramento de la unción de los enfermos se administra así: como norma el sacerdote unge con óleo de los enfermos la frente y las manos, o sea, los lugares del cuerpo que simbolizan el pensamiento y la acción. En la unción el sacerdote pronuncia las palabras: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius alleviet. Amen.* («Por esta santa unción y su suavísima misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Así te libere de pecados, te santifique y te juzgue con bondad.) Mientras que en las anteriores fórmulas de administración sólo se mencionaba el perdón de los pecados, en la nueva el tono principal está en la curación interna y externa del hombre, y el efecto se atribuye a su vez a la gracia del Espíritu Santo. Con ello esta fórmula sigue el curso de pensamiento de la Carta de Santiago (cf. luego, § 3).

El nuevo orden prevé que el óleo de enfermos como regla sea consagrado, lo mismo que hasta ahora, una vez al año, el jueves santo, por el obispo; sin embargo, para casos de necesidad, como pueden presentarse, por ej., en territorios de misión, en el rito va incluida una oración de consagración del óleo, con la que todo sacerdote antes de la administración de la unción puede consagrar el óleo para su uso sacramental. Cambiando lo prescrito anteriormente, allí donde no es fácil conseguir aceite de oliva, puede usarse aceite de cualquier planta para este sacramento. El nuevo rito

de la unción incluye un acto penitencial introductorio, en el que en caso dado puede introducirse la confesión personal de los pecados con la absolución sacramental, una lectura bíblica y un texto de letanías. La unción de enfermos puede administrarse también dentro de la misa, entre el culto de la palabra y el sacrificio. Cierto que en este contexto se menciona explícitamente la celebración de la misa en la habitación del enfermo, pero el nuevo ritual prevé de propio que se administre la unción de varios enfermos en una celebración común. Eso podría organizarse de manera que, por ej., en un hospital se celebra en una sala para varios enfermos una misa con unción de enfermos. En Lourdes la unción común de enfermos en el culto de la gruta se puso en uso durante los años posteriores al concilio. El nuevo rito entiende acertadamente la unción de enfermos como apostolado con los enfermos. En correspondencia un apartado especial trata de la significación de la visita de enfermos, que se recomienda a los pastores de almas y también a los laicos como servicio de amor cristiano. El cuidado del enfermo culmina en la ayuda sacramental de la santa unción, que puede iterarse en los pacientes crónicos.

§ 3. *Sentido y efectos del sacramento de la unción de los enfermos*

1. El sacramento aparece claramente en la carta de Santiago como «sacramento para enfermos», como lo muestran las dos expresiones relativas a los enfermos (ἀσθενεῖ-κάμνοντα) así como la expresión de curarse (ἰαθῆτε). No se habla de personas sanas, que sólo son pecadores, ni tampoco de moribundos, como lo muestran los efectos del sacramento. En este caso hay que tener presente la idea de la Escritura, según la cual la enfermedad no es sólo un mal físico, sino cuestión del hombre entero, del hombre con cuerpo y alma y en su situación ante Dios. La exposición futurista de los efectos de este sacramento no ha de entenderse primariamente en sentido escatológico, sino que expresa más bien el efecto sacramental, que implica la colaboración del enfermo y no ha de entenderse como efecto mágico.

2. En concreto se puede decir lo siguiente respecto de las afirmaciones del texto acerca de los efectos del sacramento: *a)* «la oración de la fe (con unción) curará al enfermo (σώσει)». El verbo «salvar» se emplea, además, cuatro veces en la carta de Santiago (1,21; 2,14; 4,12; 5,20) y alude siempre al hombre entero, del mismo modo que el *shalom* judío y el deseo paulino de «gracia y paz» (χάρις καὶ εἰρήνη) repercuten también en la esfera corporal del hombre. No se trata de una curación carismática (o mágica) de enfermos, tal como Calvino pensaba respecto de este texto; interpretación que el concilio de Trento condenó expresamente (D 910-927 - DS 1699, 1717). El sacramento proporciona curaciones, tanto desde dentro hacia fuera (gracia, paz del alma, salud: visto desde el lado de Dios) como también desde fuera hacia dentro (visto desde el plano de la colaboración humana), que han de contemplarse desde la perspectiva de la inexistencia del cristiano en Cristo. *b)* «El Señor le hará levantarse (ἐγερεῖ)». Aun cuando la curación, de la que se habla aquí, era una realidad escatológica, ésta se refería a la situación terrena, no a una curación en un eón diferente. Asimismo el «levantar», que en el caso de Cristo se aplica siempre a la resurrección o al hecho de ser resucitado, en este contexto (al igual que en otras curaciones de enfermos; cf. Mt 8,15: suegra de Pedro; 9,7: paralítico; 9,25: la hija de Jairo) aluden a la situación terrena del enfermo. Frente a la primera determinación de la curación, que se refiere más bien a la existencia corporal del enfermo, se puede hablar aquí de un «levantar espiritual del enfermo»: el Señor confiere al enfermo fuerza y fortaleza para el dominio espiritual de su sufrimiento. *c)* A esto va unida una tercera frase: «Y si hubiese cometido pecados, habrá perdón para él.» El perdón de los pecados no va unido inmediatamente a los dos textos precedentes, sino en forma condicional «si hubiese...»). Esto significa que este sacramento no va destinado inmediatamente contra el pecado, sino en primer lugar en favor del enfermo, y en contra del pecado sólo en tanto pertenece a la situación del enfermo. Una vez más el futuro no indica el perdón futuro de los pecados, sino que se refiere más bien a un perdón sacramental del pecado en la actualidad, que presupone no obstante la

colaboración receptiva del enfermo, por lo que también la carta de Santiago implica inmediatamente la invitación a confesar los pecados. Lo que aquí se sugiere con la expresión pecados (ἁμαρτίας), puede ser aclarado por la especial formulación griega: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς «y si hubiese cometido pecados», es decir, que cometió pecados en el pasado, de manera que todavía existen. Por consiguiente no sólo se trata de la culpa del pecado mismo, sino más bien de lo que los pecados han corrompido en el hombre. La remisión de los pecados se extenderá también hasta borrar las consecuencias de la culpa. Por tanto el concilio de Trento habla con razón de *reliquiae peccati* (D 909 - DS 1696; NR 698). El sacramento ayudará al hombre entero en todas las dificultades de su enfermedad, y concretamente en este mundo. El sacramento es para el enfermo en su «actual situación». El enfermo debe liberarse de las cosas que le oprimen (enfermedad, consecuencias del pecado, malos espíritus), debe quedar libre para sí mismo (tranquilidad, confianza, ánimo, paciencia), debe quedar libre ante Dios y para Dios (confianza en Dios, amor, entrega a Dios; deseo de cumplir la voluntad de Dios y poder realizar este deseo). Respecto de la interpretación de la carta de Santiago, cf. F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, HThK XIII, 1, Friburgo de Brisgovia 1954, 218-225; cf. también, O. KNOCH, *Carta de Santiago*, Herder, Barcelona 1969, 122-124).

3. La edad media, que parte de la eficacia del sacramento, en el orden de la gracia, menciona en primer lugar desde su concepción más bien antropológico-psicológica de la gracia el efecto espiritual y a continuación el corporal. Así dice TOMÁS DE AQUINO (S. Th. III suppl., q 30, a 1) que el sentido primario del sacramento es una *spiritualis sanatio vel medicatio*, es decir la liberación de las consecuencias del pecado, a lo que va unido secundariamente también el perdón de los pecados todavía no perdonados y finalmente la curación corporal, si sirve para la salvación del hombre entero. De igual forma explica el *Decretum pro Armeniis* (D 700 - DS 1324) el efecto del sacramento. En forma más intensa todavía está marcada por la doctrina tomista de la gracia la declaración del tridentino, en la que se dice que

los efectos del sacramento son la colación de la gracia, la remisión del pecado, la eliminación de las reliquias de los pecados *(reliquiae peccati),* el consuelo y fortaleza del enfermo y en algunas circunstancias la recuperación de la salud del cuerpo (D 909-DS 1696; NR 698). En la piedad popular de la edad media la curación del enfermo estaba más en el primer plano, como lo muestran las oraciones habituales en la administración del sacramento («suaviza los padecimientos de este enfermo y cura sus heridas y fortalécele»). El concilio Vaticano II explica la acción de este sacramento partiendo de la teología de los misterios con estas palabras: «La Iglesia entera encomienda al Señor paciente y glorificado a los que sufren, con la sagrada unción de los enfermos y con la oración de los presbíteros para que los alivie y los salve; los consuele, más aún les exhorta a que, uniéndose libremente a la pasión y muerte de Cristo, contribuyan al bien del pueblo de Dios» *(Constitución sobre la Iglesia,* artículo 11). Aquí ya no se mencionan propiamente el efecto corporal y el perdón de los pecados —no se trata naturalmente de una exposición completa—, solamente se reproducen las afirmaciones de la carta de Santiago que hablan de curar y levantar, aunque en orden inverso. Para entender el sacramento parece importante la frase final con su afirmación cristológica y soteriológica.

4. *a)* El sentido auténtico del sacramento es antropológico-medicinal, ya que se trata de un sacramento para enfermos. Por eso se requiere en primer lugar la confesión para los pecados personales, en tanto se tiene conciencia de ellos (sacramento de vivos), y únicamente, cuando no hay conciencia de ellos o existe error acerca de los propios pecados, los pecados personales serán borrados por la unción de los enfermos. *b)* La gracia no es «algo» en un plano supraterreno, sino que penetra concretamente en la realidad del hombre histórico, al igual que «el *Logos* se hizo hombre». Así también este sacramento ha sido dado para las necesidades religioso-morales, espirituales-corporales en la enfermedad del hombre, no como sacramento de la muerte; esto es más bien la sagrada eucaristía (participación en el autosacrificio de Cristo). *c)* La unción de los enfermos no sólo se da para los enfermos en

peligro de muerte o enfermos graves —las afirmaciones de la carta de Santiago no ofrecen base suficiente para una limitación de esta naturaleza—, sino más bien para todo enfermo que en su indigencia necesita y pide la ayuda de Dios. Como no obstante la agonía es una forma especial de la enfermedad, también puede tener importancia en este sentido la unción de los enfermos. En la medida en que en la agonía anticipa la disolución del hombre, resulta eficaz la «acción liberadora» de la unción de los enfermos, tal como se ha expuesto arriba. Pero aun así la unción de los enfermos no es una «consagración de la muerte», y el relato acerca de la unción realizada por la pecadora (Jn 12,7) no puede asociarse en modo alguno con este sacramento; la unción realizada por la pecadora aparece como un «embalsamamiento» anticipado del muerto. *d)* en virtud de la concepción de «las penas temporales del pecado» presentada en la doctrina de las indulgencias se plantea además la cuestión de si por medio de este sacramento se extinguen las penas del pecado junto con las *reliquiae peccati,* de manera que el hombre, que ha recibido digna y piadosamente el sacramento, pueda entrar inmediatamente y sin necesidad de la purificación del purgatorio en la plenitud bienaventurada, idea que defienden J. Kern y J. Pole apoyándose en los primeros padres y teólogos. Un efecto de esta naturaleza no se puede atribuir inmediatamente a este sacramento solo. A esto contribuyen todos los sacramentos (penitencia, unción y eucaristía) así como la oración de la Iglesia (indulgencia), y todos estos sacramentos y sacramentales no producen su efecto en forma mágica, sino que proporcionan al sujeto piadoso la suficiente gracia actual, para que con su ayuda pueda alcanzar el objetivo de ser acogido inmediatamente por Dios. Entra también aquí el misterio de la predestinación divina, al igual que el de la libertad humana, como factor insoluble, a no ser que se quiera convertir la salvación en un derecho jurídico calculable, y no lo que siempre ha sido: el don del amor incomprensible e infinito de Dios. *e)* El camino hacia este efecto del sacramento resultará visible para nosotros si consideramos la colaboración entre el sacramento y la fe personal del enfermo, tal como se expresa en el texto del concilio Vaticano II citado arriba. Así como el hombre en medio de

una enfermedad grave se encuentra en una situación antropológica específica, así hay que decir acerca del cristiano que esta situación es para él de una importancia salvífica específica. La angustia humana de la enfermedad se convierte en una angustia de la vida cristiana. Gracias a este sacramento, gracias a la unción y a la plegaria, el enfermo se asimila *ex opere operato* al Cristo crucificado y glorificado, que ha integrado en su obra de redención y ha santificado toda necesidad terrena de salvación. Así el enfermo recibe en este sacramento una ayuda y apoyo específicos... para superar la enfermedad dentro de la significación que reviste en la historia salvífica individual del cristiano: su enfermedad es asumida en la victoria de Cristo sobre la enfermedad y la muerte como consecuencias del pecado (cf. LThK 6 [1961] 590: Fraeyman). De acuerdo con la voluntad de Dios y la salvación del enfermo, el sacramento o bien produce la curación del enfermo o le confiere la fortaleza para soportar la enfermedad, que es para él un nuevo camino para la salvación, mediante la asociación a la pasión de Jesús y, si es la voluntad de Dios, en una total y definitiva entrega a Dios, que convertirá su muerte en una muerte auténticamente cristiana.

§ 4. *Institución por Cristo*

Los efectos sobrenaturales que corresponden al sacramento de la unción de los enfermos, al igual que cualquier sacramento, exigen plantear la cuestión acerca de la institución por Cristo. El pasaje de la carta de Santiago no contiene ninguna referencia expresa y directa a la institución por parte de Cristo. Sin embargo no se pueden pasar por alto las referencias indirectas, que se hallan contenidas en la exposición del apóstol Santiago. El requisito de que «los sacerdotes» «en el nombre del Señor» oren sobre el enfermo y han de ungirle con aceite, no tiene por qué aludir a un mandato expreso del Señor. No obstante, la institución por parte de Cristo se menciona suficientemente, al entenderse la unción de los enfermos como «una acción en virtud y en unión del Señor viviente». Ahora bien, si se atribuye a esta acción el poder

de perdonar los pecados (así como la fuerza de curar y de consolar), debe suponerse por lo menos un encargo indirecto de Cristo, pues nadie puede perdonar los pecados sino sólo Dios (Mc 2,7; cf. Is 43,25). Si según Mc 6,7-13 los apóstoles de Cristo ejecutaron la orden de curar los enfermos por medio de «la unción con aceite», parece que con este rito no sólo correspondían a la convicción general de la época sobre la curación por medio de la unción con el aceite, sino que pensaron que ésta se hallaba incluida en el mandato misional de Cristo. Si la Iglesia no ha de entenderse como obra de hombres, sino como fundación de Cristo, como el cuerpo místico de Cristo, cuya cabeza es Cristo y en la que es Cristo mismo quien realiza lo que el enviado (persona ministerial) pone sólo como signo, entonces el encargo de Cristo viene dado implícitamente en la realización de la acción por parte de los «Apóstoles», aun cuando la tradición no haya transmitido ninguna orden explícita de Cristo. La relación de Cristo, como el que envía, y el apóstol, como enviado, que en esta primera generación de los apóstoles, de la que nos informa la Escritura (no en las generaciones de los sucesores de los apóstoles que no añadieron nada nuevo a la revelación de la Escritura) se considera exclusivamente como «servidor de Cristo y administrador de los misterios de Dios» (1Cor 4,1), es garantía de la coincidencia interior entre ambos, de manera que el enviado siempre realiza el encargo del que le envió, aun cuando en el modo y manera de la ejecución se contienen elementos que no se han expresado con palabras claras en el encargo, pero que sin embargo están plasmados en la convicción universalmente vinculante de la época, en la que actuó también el que enviaba (cf. K. RAHNER LThK² VI 586; id., *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona ²1967, 44-80; 121-127).

§ 5. *La necesidad del sacramento*

La cuestión acerca de la necesidad del sacramento, que se planteó sobre todo desde la edad media, no solamente tiene una base jurídica, sino también dogmática. Por ello no sólo se habla de

necesidad que procede del mandato divino *(necessitas praecepti)*, como en el caso del bautismo y de la eucaristía, sino también de una necesidad, que se puede descubrir en el sentido mismo del sacramento *(necessitas medii)*, como en el caso de la penitencia para aquel que ha cometido un pecado grave, o en el caso del sacramento del matrimonio para aquel que quiere vivir en una comunión matrimonial de vida. Habría que hablar además de una necesidad basada en la persona del hombre cristiano (llámese *necessitas christiana)*, que se ama a sí mismo en este mundo, en tanto esto es posible, en forma sobrenatural y que por tanto con espíritu de gratitud hacia Dios utiliza todos los ofrecimientos divinos de la gracia, como el sacramento de la penitencia, aun cuando haya recibido ya la penitencia y la eucaristía. El concilio de Trento dice por ello que este sacramento «no se puede despreciar sin cometer pecado» (D 910, 928 - DS 1699, 1718), porque también el amor sobrenatural a sí mismo y la aceptación agradecida de las muestras de la gracia de Dios representan una auténtica obligación cristiana, cuya omisión debe llamarse «pecado» (pecado de omisión). Indudablemente, en una concepción profunda esta necesidad cristiana, que se basa en el amor a Dios y a sí mismo, debe equipararse a las demás necesidades.

La baja edad media, que tomó más en serio la situación corporal y terrena del hombre que nuestra era técnica y científica, apreció en mucho este sacramento, y no sólo por una falsa angustia de la salvación, y en sus numerosos escritos acerca de la *ars moriendi* trató con profundidad acerca de su esencia (cf. R. RUDOLF, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, Colonia 1957). El pensamiento personalista de nuestra época no debe conducir al cristiano a un espiritualismo que no le permita conocer y aceptar suficientemente la situación histórico-salvífica del «hombre enfermo» y a no apreciar lo bastante este don de la gracia que es la unción de los enfermos (cf. A. SBOROWITZ [dir.], *Der leidende Mensch*, [WDF X] Darmstadt 1960).

§ 6. *Ministro y sujeto del sacramento*

1. El ministro del sacramento en la unción de los enfermos, tal como se puede observar en el texto de Santiago, es el presbítero, es decir el que ha sido nombrado y consagrado presidente de la asamblea. Como subrayó Inocencio I, se alude aquí a los sacerdotes y a los obispos.

La administración de la unción de los enfermos por un laico o la autounción no puede ser sacramento, sino sólo sacramental (cf. D 910, 929 - DS 1697, 1719).

El concilio de Trento lo definió así expresamente frente a los reformadores. Si el texto de Santiago, habla, de «presbíteros» (plural), la razón estriba en que la constitución presbiteral no contaba con un solo presbítero al frente de la comunidad, sino con varios de ellos. Las Iglesias orientales exigen todavía hoy generalmente la presencia de varios sacerdotes como ministros, por lo menos tres; sólo en un caso excepcional basta un sacerdote. En la Iglesia occidental la regla consiste desde la edad media en que un solo sacerdote efectúe la administración de este sacramento.

2. Sujeto de este sacramento es todo cristiano enfermo bautizado y que pertenece a la Iglesia, que es la que administra este sacramento. Desde la edad media se considera como sujeto de este sacramento sobre todo al enfermo grave *(sacramentum exeuntium:* D 910 - DS 1698); sin embargo respecto de esta idea hay que decir que no se deduce necesariamente del texto del pasaje de la carta de Santiago, y por otra parte, de acuerdo con el estado de la medicina medieval, esto sólo podía entenderse en forma relativa.

En el caso normal el sujeto de este sacramento debe estar consciente (CIC can. 941), porque esta unción se concibe como un complemento del sacramento de la penitencia (D 907 - DS 1694), que sólo se confiere al que ha llegado al uso de razón. Desde la edad media se ha ido configurando la práctica de administrar asimismo el sacramento a los enfermos o accidentados en estado de inconsciencia, pues tratándose de personas creyen-

tes se supone la existencia de una actitud latente de dolor y penitencia y la intención virtual de querer recibir este sacramento en caso de gravedad. De acuerdo con Santiago 5,15 a la unción de los enfermos le corresponde en este caso el poder de perdonar los pecados. El dolor virtual puede suponerse allí donde puede considerarse al sujeto inconsciente del sacramento como un cristiano, que no se gloría de su culpa ni se aferra a ella, sino que sufre por ella y en este sufrimiento permanente siempre abierto a Dios.

Como la enfermedad puede ser un estado pasajero del hombre, el enfermo puede recibir este sacramento tantas veces cuantas se produzca una enfermedad que provoque la situación histórico-salvífica adecuada para este sacramento. La práctica presentada en el *Sacramentario Gregoriano* (que gusta de las acumulaciones) de administrar al enfermo siete días seguidos la comunión y la unción de los enfermos, no se ajusta al sentido de este sacramento.

Como se trata de un sacramento de enfermos, nunca lo recibió ni puede recibirlo una persona que, condenada a muerte, se encuentra próxima al ajusticiamiento. Una persona enfrentada con esta situación debe superar su situación como hombre sano, recurriendo a los otros medios que han sido puestos a disposición del cristiano (sacramento de la penitencia, oración, eucaristía, etc.).

Es misión de nuestra época científica y técnica volver a interpretar en un sentido profundamente cristiano no sólo la enfermedad, sino también al hombre enfermo; sólo entonces volverá a contemplarse en toda su profundidad la importancia de este sacramento de la unción de los enfermos. También la concepción de la enfermedad como un camino posible y probable hacia la muerte pondrá de manifiesto la importancia de este sacramento para el momento decisivo de nuestro morir. Por eso el concilio de Trento le llama *sacramentum consummativum totius vitae christianae*, un sacramento que completa toda la vida cristiana. En este momento grave de nuestra vida este sacramento nos exhorta y fortalece para unirnos completamente a la pasión y a la muerte de Cristo (cf. Rom 8,17; Col 1,24; 2Tim 2,11-12; 1Pe 4,13) y de

este modo contribuir a nuestra consumación para el bien de todo el pueblo de Dios en la Iglesia. «Es cierta esta afirmación: Si con él (Cristo) morimos, también con él viviremos; si resistimos, también con él reinaremos» (2Tím 2,11s). «A medida que tomáis parte en los padecimientos de Cristo, alegraos, para que también en la revelación de su gloria saltéis de gozo» (1Pe 4,13).

EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Introducción

El orden y el matrimonio constituyen el último grupo de los seis sacramentos, que quedan, si ponemos aparte a la eucaristía. Este grupo está determinado por su carácter eminentemente social: la consagración sacerdotal y el matrimonio son sacramentos que no han sido instituidos para la salvación propia del sujeto, sino que está al servicio de la Iglesia, el pueblo peregrinante de Dios. Se reciben primariamente para el otro o para los otros, no para la propia persona, y por ello, su eficacia se muestra también en medida superior a la de los demás sacramentos en el cumplimiento de la misión cristiana de la vida aceptada con ellos; exigen de forma especial que la gracia que se imparte al sujeto del sacramento se manifieste en el servicio a favor de la Iglesia. En primer lugar vamos a tratar aquí del sacramento del matrimonio, que sirve a la célula natural del pueblo de Dios, la familia cristiana; a continuación volveremos nuestra atención a la ordenación sacerdotal, que ha sido instituida para el servicio de la vida sobrenatural de los cristianos y de la Iglesia como cuerpo de Cristo.

Al igual que en todos los sacramentos, también aquí al plantear el análisis teológico del sacramento del matrimonio hemos de preguntar primeramente por el testimonio bíblico de la tradición en torno a este sacramento (§ 3), a fin de procurarnos así la base sobre la que se apoya la respuesta a la cuestión acerca de la institución de este sacramento por Cristo (§ 4). Como, no obstante, el sacramento del matrimonio, a diferencia de todos

los demás sacramentos, se halla enraizado en la naturaleza humana y en la sociedad humana ya antes de ser instituido por Cristo, vale la pena examinar aquí en forma adecuada la sacramentalidad de este rito (§ 5) así como las propiedades y características del matrimonio (§ 6) que vienen dadas con el mismo, lo que nos conduce a la cuestión acerca de los bienes del matrimonio (finalidad y sentido del matrimonio § 7). A continuación se estudiará el signo externo de este sacramento (§ 8) y la gracia inteiror que se confiere con él (§ 9). Para terminar se tratará también la cuestión del sujeto y del ministro del sacramento (§ 10). Previamente a todas estas cuestiones presentaremos a modo de introducción algunas ideas en torno al tema «matrimonio» (§ 1) y una breve historia de la concepción del matrimonio en los diferentes pueblos y culturas (§ 2), porque el matrimonio en su peculiaridad cristiana sólo podrá entenderse como sacramento, si se conoce y considera al menos someramente la amplia base de los presupuestos humanos.

§ 1. *Ideas en torno a la introducción*

Haag DB ([5]1971) 1198-1203: *Matrimonio.* — BAUER DT ([2]1971) 616-623: *Matrimonio* (J.B. BAUER). — DBS 5 (1957) 905-935: *Mariage* (W. KORNFELD, H. CAZELLES). — LThK 3 ([2]1959) 675-699: *Ehe* (J. HASPECKER, J. MICHL, H. VOLK, R. ANGERMAIEN, J. WENNER, J.P. MICHAEL). — RGG 2 ([3]1958) 314-334: *Ehe* (C.H. RATSCHOW, F. HORST, H. GREEVEN, W.D. MARSCH, G. BAUMERT, K.E. LOEGSTRUP). — DThC IX, 2 (1927) 2044-2335: *Mariage* (L. GODEFROY, G. LE BRAS, M. JUGIE). — ECatt 8 (1952) 407-479: *Matrimonio* (A. PIOLANTI, G. ZANNONI). — NCE 9 (1957 258-292: *Mariage* (H.v. SATTLER, R.J. LEVIS). — HThG 1 (1962) 241-251: *Ehe* (A. AUER). — D.v. HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft,* Augsburgo 1930; HPTh III (1968) 413-432: *Erziehung zur Ehe* (L.M. WEBER); ibid. IV (1969) 17-95: *Ehe als Vollzug der Kirche* (F. BOECKLE, F. BETZ, N. GREINACHER). — SacrM 4 (1973) 507-545: *Matrimonio* (W. MOLINSKI). — H. FLECKENSTEIN, *Metaphysik der Geschlechter,* Nuremberg 1946. — P. GRELOT, *La pareja humana en la Sagrada Escritura,* Euramérica, Madrid 1963. — G. SCHERER, *Nueva comprensión de la sexualidad,* Sígueme, Salamanca 1968. — *Theologie der Ehe,* por H. GREEVEN, J. RATZINGER, R. SCHNACKENBURG, H.D. WENDLAND, Ratisbona 1969. — Cf. las encíclicas de León XIII *Arcanum divinae* de 10-2-1883 y Pío XI *Casti connubii* de

31-12-1930. — *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* del 7-12-1965, art. 46-52. Colonia 1968. — *La regulación de la natalidad.* Texto bilingüe de la encíclica *Humanae vitae* y fuentes del magisterio, comentario de M. ZALBA, BAC, Madrid 1968. — A.M. HENRY, *Las dificultades de amar,* Herder Barcelona 1971. — A.C. BRAUN, *Schöpfung und Zeugung. Zu Albert Frank-Duquesnes Buch: Schöpfung und Zeugung, Philosophie und Metaphysik der Ehe.* «Die Anregung» 9 (1957) 19ss. — U. RANKE-HEINEMANN, *Zur Theologie der Ehe,* TThZ 72 (1963) 193-211. — DUSS VAN WERD, *Wandel des katholischen Eheverständnisses,* «Civitas» 23 (1967) n.º 1 y 2, 48-55. — «Concilium» 55 (1970). — *Zumm Thema Ehescheidung,* colaboración de N. WEIL, R. PESCH, J. GRÜDEL, J.G. GERHARTZ, O. HÄBERLE, Stuttgart EPBQ (KBW). — J.FR. GÖRRES, *Was Ehe auf immer bindet,* Berlín 1971. — KL. REINHARDT - H. JEDIN, *Ehe Sakrament in der Kirche des Herrn,* Berlín 1971. — W. REINERT, FR. PRÖCHLE, M. KAISER, *Beiträge zur Theologie der Ehe* (Familie in der Diskussion 4) Kevelaer 1971. — F. HENRICH - V. EID (dir.), *Ehe und Ehescheidung,* Munich 1972. — J. LECLERQ, *La familia,* Herder, Barcelona [5]1967. — E. CHRISTEN, *Ehe als Sakrament, Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik,* «Theol. Berichte» I, Benziger, Einsiedeln 1972, 11-68.

1. *Consideraciones previas:* Como todo auténtico interés por las cuestiones del matrimonio muchas veces es también interés existencial (no sólo teórico), estas ideas de la introducción adquieren una gran importancia: deben liberarnos de intereses subjetivos y han de permitirnos ampliar el campo de nuestra visión y el sentido del orden suprapersonal en medio de esta realidad personal. El conocimiento de la realidad fluye, para nosotros los hombres, de muchas fuentes: precisamente en las realidades que comprometen y exigen al hombre entero colaboran íntimamente la vivencia y el pensamiento de lo vivido, la experiencia y la imagen, el saber de oídas, la imagen de la fantasía y el ensueño (en el que tratamos de abarcar o creemos que abarcamos la idea y el ideal. Se puede decir aquí que la realidad es más que lo experimentado y experimentable, diferente de lo meramente pensado y de lo que se puede pensar (con nuestra fantasía), no sólo un hecho, sino también tarea y autorrealización existencial.

La realidad del matrimonio tiene muchas formas; nos lo mostrará la breve panorámica histórica. Las diversas formas de sociedad de los hombres se han reflejado en su concepción del matrimonio, y en lo más profundo existen tantas imágenes de él

cuantos son los hombres capaces de casarse; bien pensado y entendido, el matrimonio penetra muy profundamente en la persona del hombre. Cuanto más profunda sea la formación del corazón (no tanto la formación del entendimiento, que sirve más para dominar el mundo que para constituir la propia personalidad), según sean las edades de la vida que, como las estaciones del año en la naturaleza, tienen muy diferentes misiones vitales y por tanto también diferentes contenidos vitales y maneras de entender, según sea la multiplicidad de las culturas y civilizaciones, que muchas veces ponen en cuestión todo lo humano como también otras muchas lo sirven, así son de diferentes las concepciones del matrimonio. Todo esto ha de tener en cuenta aquel que se esfuerce en reflexionar sobre el matrimonio o en hablar sobre esta institución, así como todo aquel que tiene que tratar de vivir su matrimonio, entenderlo en forma constantemente nueva y conservarlo a partir de estos puntos de vista.

2. *Ideas auxiliares tomadas de la antropología filosófica:* Ante todo hay que buscar en la antropología filosófica la base para comprender perfectamente el matrimonio. Aun cuando aquí sólo puedan hacerse algunas indicaciones en este sentido, no deben menospreciarse por su importancia en relación con lo que sigue.

a) Si el matrimonio ha de entenderse como comunión singular entre personas de diferente sexo, la primera verdad que debe ser objeto de reflexión, es el hecho de que *cada ser humano es un ser personal* que es impulsado y conducido no sólo por las fuerzas naturales y sus propios instintos, sino que se determina y realiza a sí mismo por el espíritu y la libertad, por la reflexión mental, el conocimiento y la decisión, por el saber y el entender, por los valores y la voluntad, por los proyectos y acciones. Como persona corpórea este ser humano está marcado en su totalidad y de una manera muy concreta como hombre o como mujer; en cuanto naturaleza mundana es una pieza de un mundo que tiene delante de sí, en parte como previamente dado y en parte se crea él mismo para existir, madurar y completarse en él y por él. La ineludible tensión entre el «yo soy» «yo tengo» (G. Marcel) es la base y el impulso para su configuración del mundo y para la realización de sí mismo

(cf. B. DELFGAAUW, *Geschichte als Fortschritt*, Colonia 1962, I 94-141; M. KAISER, *Ehe als personale Lebensgemeinschaft*, en *Beiträge sur Theologie der Ehe*, Kevelaer 1971, pág. 52-70).

b) El carácter espiritual de su personalidad es sobre todo para el hombre base de tres referencias específicamente humanas, trascendentales, que en su profundidad sólo se manifiestan con claridad en el campo de la revelación cristiana, aun cuando están enraizadas en la naturaleza del ser humano.

α) El ser humano como persona sólo encuentra en forma imperfecta su centro personal, su yo personal, a través de la autorreflexión, porque está cerrado en sí mismo; sólo en el diálogo con el tú del ser humano semejante llega a la experiencia fundamental del yo, que ha de realizarse a través de su apertura y que constantemente ha de volver a hallarse. Este diálogo lleva a aquel encontrarse a sí mismo, entenderse a sí mismo, buscarse constantemente de nuevo a sí mismo, que realiza una y otra vez y de forma nueva el ser personal del hombre como historia hacia el futuro, soportando las tensiones espirituales entre conservarse y entregarse, darse y dejarse dar. Este realizarse a sí mismo significa un transcender constante del yo que se experimenta en el instante actual hacia el yo que nos llega de nuevo en cuanto «yo mismo» como don y entrega, como naturaleza e historia a la vez (cf. M. BUBER, *Werke* I, Heidelberg 1962).

β) Si este diálogo yo-tú debe mantenerse como «encuentro» para la realización de la nueva comunidad personal, de la nueva estructura comunitaria del «nosotros», deben actuarse sobre todo la corporeidad y la mundanidad del ser humano como persona. La corporeidad y la mundanidad del hombre tienden a bienes y valores que exigen el compromiso de todo el hombre y a la vez no se alcanzan por el individuo sino en colaboración con otros, aun cuando la vivencia de la realización y de la consumación de la propia persona en su profundidad dependa de la consecución de estos fines. El encuentro yo-tú de los seres humanos debe capacitar aquí de una forma nueva para una trascendencia que se realiza en un darse y dejarse dar con vistas al objetivo extrapersonal de un valor o de un bien objetivo que, sin embargo, debido a la corporeidad y mundanidad del ser humano, permanece esencialmente referido

a la propia persona. Todas las comunidades existentes entre los seres humanos, todas las estructuras sociales auténticas, que pueden llamarse comunidades — y que no sólo representan asociaciones utilitarias, aun cuando tampoco éstas pueden existir en la naturaleza humana sin esta base —, tienen aquí su raíz y su fundamento (cf. J.B. LOTZ, *Ich und wir*, Francfort del Meno 1968, 96-132). Sólo la realización responsable de la corporeidad y mundanidad del ser humano en su «ser-en-el mundo» (cf. M. Heidegger) convierte la *trascendencia dialogal* en una *trascendencia comunicativa en amor.*

γ) Desde que la revelación de Dios ha caracterizado al hombre como imagen de Dios (aun cuando esta expresión pueda tener en el Génesis [1,26] otra interpretación literal) y desde que en Jesucristo de Nazaret la Palabra de Dios se ha hecho hombre (Jn 1,14), y se ha manifestado el Hijo de Dios en este mundo, desde entonces se ha hecho nuevamente posible y manifiesta la tercera forma de trascendencia humana, la trascendencia personal hacia dentro, la trascendencia del yo-persona humano hacia Dios, la razón de su esencia y existencia, o mejor la conscendencia a la fundamentación del propio centro personal en el absoluto (cf. G. MARCEL, *The existential background of human dignity*, Cambridge 1963). Sólo a partir de esta profundidad adquiere el hombre como persona derecho y libertad a una autoentrega y a una autorrenuncia (hasta la autonegación; cf. LThK 9 [1964] 629ss: *Selbstverleugnung* [W. PESCH, L. BEIRNAERT]), que en el mundo experimental natural no tiene justificación y que sin embargo puede experimentarse y conocerse en una concepción del hombre basada en la fe como posibilidad última de la propia autoconsumación. Especialmente el misterio radical de las relaciones humano-personales, que se manifiesta en la culpa, puede hallar aquí y sólo aquí aclaración y solución. Sólo a partir de esta profundidad resulta posible el entender humano, que no permite la existencia del error (ni a los demás en su error) ni lo consolida en absoluto, al perdonarlo, sino que permite la liberación y redención de ambos interlocutores a partir del tú personal y, sin embargo sobrehumano, común. Sólo en el misterio de Dios como razón fundamental del perdón creador de todo ser resulta posible la solución del problema básico de la exis-

tencia humana, del problema de la culpa y del mal que brota de ella. La vía hacia esta razón básica en nosotros es la conscendencia de la fe hacia esta razón básica en el acto de fe religioso como acto existencial totalmente humano.

3. *Posibilidades de intelección a partir de una antropología teológica:* lo que hemos indicado con esta última conscendencia religiosa en la fe, se desarrolla en una antropología teológica, cristiana, que a partir del misterio de la creación y redención, del misterio de la cruz de Cristo, de su resurrección y de la misión del Espíritu Santo por él, tiene algo decisivo que decir sobre el hombre. Sólo vamos a hacer referencia a este hecho, que se expondrá en el volumen tercero de este *Curso de teología dogmática.*

a) La afirmación que se hace en el relato de la creación del Antiguo Testamento de que el ser humano es imagen de Dios halla su explicación en la figura histórica del Jesús de Nazaret, que es «el reflejo de su gloria (de Dios), impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (Heb 1,3). El ser cristiano significa «reproducir la imagen de su Hijo (de Dios) para que sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). *b)* La in-existencia del cristiano en Cristo es una realidad gracias a la benigna concesión de la gracia de Dios, que en forma completamente nueva hace posible la conscendencia dialogal del ser humano: en Cristo, es decir, en virtud de su Espíritu, que él nos ha dado, es posible al hombre aquel acceso interno a Dios en virtud del cual puede invocar al Dios absoluto, infinito y eterno como «Padre» suyo (Rom 8,15s) y se experimenta, según el testimonio interior del corazón, como hijo de Dios. *c)* Aquí se realizan aquellas posibilidades existenciales del ser humano, que, desde Ambrosio y Agustín, se señalaron como dones de Dios al hombre en su estado original a las que la teología del siglo XIX aplicó la desafortunada expresión de dones preternaturales. La nueva concepción de naturaleza y derecho natural (cf. J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung,* Colonia [2]1969) permite también aquí una intelección mejor, que naturalmente todavía hay que seguir elaborando, de la existencia intelectual-personal,

moral-libre y corporal del ser humano en este mundo. Los dones no pertenecen en todo caso a un orden «extranatural» o innatural, sino al *orden sobrenatural de la gracia,* que en cuanto tal determina todo el ser humano corporal y mundano, no sólo su espíritu (cf. M.J. SCHEEBEN, *Handb. d. kath. Dogmatik* II, Friburgo 1925, artículo 175 a 179).

d) Sólo aquí se manifiesta con claridad el *misterio del pecado* y de la culpa como libre *aversio a Deo* y la consiguiente ceguera del ser, que naturalmente ya no son insuperables.

e) Sólo aquí se abre en «Cristo» y en su obra histórica de la redención la posibilidad de la redención humana y el camino hacia esta redención a través de la muerte y de la resurrección (Jn 12,24; cf. Flp 2,5-11) y resulta comprensible en la fe. *f)* Además se da aquí, en la iglesia realizada por la misión del Espíritu Santo como «pueblo de Dios en la figura del cuerpo de Cristo» — y puede concebirse en la fe — el nuevo ámbito de lo «humano» nuevo que sustenta y abarca todas las comunidades humanas, el ámbito, en el que el matrimonio ocupa, como se verá, su especialísimo puesto central. *g)* En esta antropología cristiana se anuncia finalmente el misterio de la revelación del «nuevo cielo y de la nueva tierra» (Ap 21,1; 2Pe 3,13), que, en forma análoga al teologúmeno del paraíso, presenta aquel estado de la existencia humana en el que «Dios es todo en todos» (1Cor 15,28), el futuro absoluto y el fin definitivo de todo ser y existir humano, que hemos de esperar como don con la seguridad de la promesa divina (cf. W. THEURER, *Der neue Himmel und die neue Erde,* en A. Resch [dir.], *Welt, Mensch und Wissenschaft morgen* (Imago mundi 3), Munich-Paderborn-Viena 1972, pág. 267-325).

4. *Verdades fundamentales respecto del matrimonio:* Además de lo dicho el matrimonio significa una forma única de convivencia humana, para cuya comprensión deben considerarse y conocerse sobre todo las 4 verdades siguientes:

a) La *sexualidad del ser humano* (cf. LThK IV [1969] 803-807; RGG 2 [1958] 1504s). El hecho de que el ser humano exista como hombre y mujer, ha sido explicado por la investigación biológica y por la biología de la herencia en el sentido de que todo ser vivo

está constituido por dos sexos y de que esta dualidad sexual no solamente es una cuestión de órgano y estructura, sino muchas veces debe atribuirse a una dualidad sexual bipolar, una potencia bisexual de cada una de las células, y la división real existente entre el ser masculino y femenino viene establecida por la intensidad relativa del determinante femenino o masculino respectivamente en el momento decisivo de la evolución del ser vivo (leyes de M. HARTMANN en su obra *Die Geschlechtlichkeit*, Heidelberg 1943). La sexualidad consiste en el ser humano en una determinación de éste que abarca no solamente el aspecto corporal, sino también el intelectual-anímico, determinación que es la base de una ordenación interna a la determinación correlativamente opuesta del mismo ser para que se realice la unión complementaria. Sólo la comunión de dos individuos humanos de diferente sexo representa la naturaleza del ser humano en aquella totalidad que posee la capacidad de conservar la especie.

Sin embargo, la naturaleza del hombre en cuanto hombre no pertenece al género masculino ni al femenino, sino que tiene disposiciones bisexuales, que al concretarse, por el predominio de uno u otro tipo en el desarrollo de estas disposiciones, hacen que el hombre exista sólo como varón o como mujer. Estos individuos de diferente sexo son completos en sí, en su ser personal, pero sólo son fecundos para la conservación de la especie si se complementan mutuamente en la realización vital de la procreación para la totalidad de la especie ontológica. Aun cuando la sexualidad configura al hombre entero con cuerpo y alma, sin embargo, el ser humano en cuanto persona es esencialmente más y algo diferente de la sexualidad. En una concepción cristiana este hecho sólo se supera si «la sexualidad se toma seriamente en su carácter de creación divina, de pecaminosidad y posibilidad de redención», si, como todo lo auténticamente humano, se entiende como don y como tarea, como donación del «paraíso» (Gén 2, 23-25) y como fruto de la cruz de Cristo (Rom 12,1; Gál 5,24ss). El misterio natural de esta bisexualidad del ser humano es la primera verdad fundamental, a partir de la cual debe entenderse y puede entenderse el matrimonio. El misterio aquí aludido se expresa ya en los antiguos mitos de *Amor* y *Psyche* (APULEYO, *Metamorfosis*, IV,

28 - VI, 24) así como de *Anima* y *Animus* (cf. C.G. JUNG, *Seelenprobleme der Gegenwart,* Stuttgart 1959, 143ss; P. Claudel), y también en la figura mítica del «ser andrógino» (PLATÓN, *Banquete* 189 E; cf. R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten,* Maguncia 1925). Lo que hemos dicho nos ayuda a entender que la bisexualidad polar humana no es sólo cuestión de biología, sino también cuestión de la metafísica del ser humano.

b) El aspecto acentuadamente personal de la alianza matrimonial sólo se entenderá si se considera y piensa, como segunda verdad fundamental, en la posibilidad y forma de la amistad y amor de amistad humanos (φιλία). Las ideas que PLATÓN anticipó en su diálogo *Lysis,* fueron profundamente desarrolladas por ARISTÓTELES *(Ét. a Nic.* VIII, c. 1 - IX, c. 12), al interpretar este amor de amistad como el fundamento total de las comunidades humanas, que son capaces de servir tanto a lo útil como a lo placentero y también a lo que es bueno en sí (lo que la consideración cristiana ha convertido en *amor concupiscentiae, amor complacentiae* y *amor amicitiae).* Según su estructura interna, Aristóteles distingue dos clases de comunidades: comunidades entre iguales que han de considerarse en forma más horizontal y comunidades entre subordinados que han de entenderse en forma más bien vertical (ibid. VIII, c. 14: 1162 a 16-33) Las diferencias aquí señaladas pueden considerarse sintéticamente en una profunda consideración cristiana y metafísica: el auténtico amor de amistad presupone a la vez lo común y lo diferente, lo igual y lo complementario, la equivalencia y la superioridad, y precisamente en la superación de estas tensiones desarrolla el auténtico amor de amistad su verdadera naturaleza y su profundo valor para la madurez y consumación de los individuos unidos en esta comunión. Así ARISTÓTELES puede decir también que la amistad es «la realización de lo justo» (δίκαιον: ibid. 1162 a 30s) y: «por eso le corresponde al hombre y a la mujer el amor de amistad por la naturaleza misma» (...φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν: 1162 a 16s). En el ámbito cristiano no se debe entender este amor de amistad sin el misterio del pecado y de la redención. La amistad cristiana debe vivir constantemente del misterio del «perdón», que en la concepción cristiana del mundo

sólo es posible en la realidad de Cristo, de manera que este perdón no sólo no deja al hombre en su culpa o lo reafirma en ella (no castigar el mal, es el máximo castigo: Platón), sino que la amistad penetra y profundiza y entiende el perdón humano como garantía del perdón divino (cf. Mt 18,21-35; cf. HWdPh 2 [1972] 1105-1114: [CH. SEIDEL]).

c) En una visión sintética de las verdades fundamentales mencionadas hasta ahora para entender la comunión matrimonial se manifiesta una tercera verdad, muy diversamente interpretada, lo que es signo de la profunda lesión de la naturaleza humana por el pecado, pero, que por otra parte, justamente en relación con una correcta imagen del hombre a partir de la fe en Cristo y su redención, impone la tarea de procurar mediante la aclaración de conceptos las posibilidades de expresión necesarias para nuestra actual concepción del ser humano. Junto al amor de amistad (φιλία) estudiado por el intelectualismo auténticamente griego en la autoexperiencia del ser humano se percibe el poder del deseo corporal como amor sexual, que desde hace largo tiempo lleva el nombre (también desafortunado) de sexo. Además de esto, en el Nuevo Testamento se conoce la palabra «amor» (ἀγάπη) que procede sobre todo de los Setenta: *agape* significa en el mensaje de Cristo y sus apóstoles el amor que se da radicalmente a sí mismo, que es el único que puede atribuirse a Dios, y al hombre sólo en cuanto que vive de Dios: «Amémonos unos a otros (ἀγαπῶμεν), porque el amor es de Dios; y quien ama, ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama, es que no ha conocido a Dios; porque Dios es amor» (1Jn 4,7-8) «...A Dios nadie le ha visto jamás. Si nos amamos unos a otros Dios permanece en nosotros y su amor se ha cumplido en nosotros» (ibid. v. 12) «...Dios es amor; y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (ibid. v. 16). Sobre todo a través del mensaje de Juan (Evangelio y primera carta) el *agape* se ha convertido en la expresión que hace referencia al amor excesivo de Dios y al amor del hombre que participa de este amor espiritual de Dios. Ya Pablo en su famosa teología del matrimonio (Ef. 5,25-33) aplicó esta expresión, relativa al amor divino, al amor matrimonial, pero consideró este amor expresamente como misterio, como realidad salvífica en Cristo y

su Iglesia. La antigua concepción, sobre todo de Platón, se refiere aquí al *eros*, que aparece como un gran demonio, como un ser intermedio entre Dios y los mortales, que interpreta y comunica a los dioses lo que viene de los hombres, y a los hombres lo que procede de los dioses (*Banquete*, c. 23, Diotima-discurso: 202 d7-e9), y cuya eficacia está orientada hacia la inmortalidad (ibid. 203 e). La problemática de la imagen pagana de Dios oculta aquí las profundas ideas humanas, que se esconden tras el mito platónico, según el cual Eros es el hijo de la abundancia y de la pobreza (Πόρου καὶ Πενίας υἱός ibid: 203 c 5) y su acción es siempre «una creación de belleza, tanto en el cuerpo como en el alma» (ibid. c. 25: 206 b7: τόκος ἐν καλῷ). Lo decisivo en la exposición del mensaje cristiano es que junto a la nueva imagen profunda del Dios del Nuevo Testamento se manifiesta también algo del espiritualismo individualista del helenismo posterior (como toma de posición contra la corrupción moral de la antigüedad tardía), al abarcarse de una sola mirada el sexo con egoísmo y por tanto la carencia de amor que mata lo espiritual del hombre y el ágape con la pura generosidad hasta la autoinmolación. Queda pendiente la cuestión de si allí donde al hombre no sólo se le considera como individuo sino también en su naturaleza personal como miembro de la humanidad y partícipe de la naturaleza humana que trasciende a todo individuo (pero que existe no sólo como hombre y no sólo como mujer, sino como hombre y mujer), no es también posible y cristianamente necesario un auténtico *eros* como la resonancia conjunta de sexo y ágape que ha de lograrse continuamente, si ha de entenderse correctamente el matrimonio en su profundidad natural en un mundo que ha sucumbido pero que ha sido nuevamente redimido. Quizá se podría decir que el *eros* y el *agape* se comportan en el ser humano el uno respecto del otro como la naturaleza y la gracia, como la virtud adquirida y la virtud infusa. Entendiendo de este modo la cuestión habría que designar como «eros» bajo una forma nueva el amor completo corporal-anímico, espiritual-personal del hombre entero — en el terreno de la diferencia sexual de un ser humano en la bipolaridad de hombre y mujer —, amor cuya purificación y consumación a lo largo de toda la vida sería la auténtica tarea del ser humano corpóreo y mundano, incluso allí donde

este amor, renunciando a la realización corporal, buscara su consumación en el amor y nostalgia apasionados de todo hombre hacia el reino de Dios y hacia el servicio fraternal cristiano en una vida virginal. Aquí se manifiesta todo el misterio de la multiplicidad del ser humano y de la posibilidad de diferentes caminos y de diferente orientación para la realización de su propio ser, que se muestra en el simple hecho de experiencia de que la mera existencia de una comunión matrimonial ya realizada no garantiza por sí mismo (sin la realización a lo largo de toda una vida) la madurez del individuo hasta llegar a ser un hombre consumado y, al contrario, la renuncia a esta comunión por un ideal humano superior que busca el reino de Dios, no contribuye al atrofiamiento y empobrecimiento, sino que capacita para una madurez completa, si se acepta y mantiene a lo largo de toda una vida. En toda totalidad humana, y por tanto en todo amor, la consumación va vinculada a un comienzo constantemente nuevo, a una acción constantemente nueva, que consuma en libertad lo que sólo se puede aceptar en libertad, si ha de ser humana y no ha de rebajarse hasta la esfera infrahumana (cf. LThK III [1959] 1038-1041; Pauly-Wissowa VI 484-542; ThW I [1933] 20-55).

d) No se abarcarían plenamente las verdades que constituyen la base de la concepción del matrimonio, si no se quisiera considerar también expresamente la nueva estructura comunitaria humana fundada en el amor matrimonial, en la que el matrimonio como forma vital debe radicarse en este mundo en cuanto ámbito suprapersonal de vida: la familia. La familia debe entenderse por tanto como el ámbito seguro de la esfera íntima sexual y también como célula y punto de partida para la sociedad, la profesión y el mundo, pero de ninguna manera como el factor determinado por las condiciones sociales y económicas, que fue en tiempos anteriores, como líneas más adelante nos mostrará la breve historia del matrimonio. Lo que hasta ahora se ha dicho de la sexualidad, del amor de amistad y del eros, debe ponerse de manifiesto en la concepción de la familia. La familia es el ámbito en el que las relaciones interhumanas encuentran las atenciones naturales y seguras, que se muestran en el reconocimiento de cada miembro de esta comunidad como persona libre y sin-

gular, de tal modo que se capacita a cada uno de los individuos, como miembros de un conjunto mayor, a mantener una sana relación hacia sí mismos y hacia los demás: la familia como ámbito del gran amor natural y amistoso es el sustrato original y propiamente dicho del desarrollo y maduración de la necesaria y sana confianza en sí mismo, así como del amor y consideración necesarios y sanos respecto del prójimo hasta la auténtica comunión de sacrificio con el prójimo y en favor del prójimo, en favor de causas superiores. Donde se interpreta el amor de amistad como el elemento personal, junto a la diferencia de sexo, como fundamento del eros matrimonial, la auténtica asociación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, debe adquirir, a una con la subordinación natural y condicionada por la situación, la forma que adaptándose a la moderna sociedad, es la única que puede constituir la base y el fundamento del ideal cristiano de la familia como célula de la sociedad (cf. LThK IV [1960] 8-14). Allí donde estas cuatro verdades fundamentales son objeto de reflexión y vivencia, se puede iluminar cada vez más el misterio del matrimonio, del que dice la *Constitución pastoral* del Vaticano II (art. 47): «El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a una favorable situación de la comunidad conyugal y familiar.»

§ 2. *La concepción del matrimonio en la historia de la humanidad*

E. WESTERMARCK, *Zur Geschichte der menschlichen Ehe*, 1893. — R. THURNWALD, *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bünden im Lichte der Völkerforschung* (Die menschliche Gesellschaft, vol. 2), Berlín 1932. — W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Viena 1949. — H. SCHMÖKEL, *Kulturgeschichte des alten Orients*, Stuttgart 1961. — PAULY - WISSOWA XIV (1930) 2259-2286: *Matrimonium* (Kunkel). U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlín 1931s. — FR. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 70-88. — M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jh. bis Thomas von Aquin*, Ratisbona 1954. — R. DE VAUX, *Las instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona ²1975, 49-73. — R. PATAI, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, París 1967. — D. CLAESSENS, *Institu-*

tion Ehe in einer sich wandelnden Gesellschaft, Soziologische und Anthropologische Aspekte, in Ehe und Ehescheidung, Munich 1972, p. 75-83. — «Concilium» 87 (1973): *El futuro del matrimonio en la Iglesia.*

Al igual que la situación del hombre en este mundo, así también ha tenido que cambiar la idea que el hombre tiene de sí mismo y a la vez la concepción de su matrimonio y de su familia en el curso de la historia. Sólo vamos a referirnos aquí a algunos hechos típicos y ensenciales, que parecen importantes para la concepción de lo que sigue.

1. Es difícil describir exactamente el matrimonio en los comienzos de la humanidad. Los científicos de orientación materialista quisieron sacar consecuencias sobre el comportamiento de los primeros hombres mediante la investigación de las costumbres correspondientes en los gorilas y gibones (antropoides) que viven en estado salvaje. Los historiadores de la cultura y etnólogos cristianos partiendo de las condiciones matrimoniales y familiares, tal como encontramos todavía entre los primitivos pueblos de los pigmeos de Australia y de África central, en las islas del Sur y en las primitivas culturas de América y Tierra de Fuego, tratan de averiguar cómo entendieron el matrimonio y la familia los primeros seres humanos. Si el primer procedimiento es sencillamente inadecuado, éste último tampoco conduce a resultados completamente convincentes, aun cuando suministra con seguridad puntos de orientación para las consideraciones generales de la sociología de la cultura del ser humano, que unánimemente rechaza la doctrina apriorística de la evolución en el sentido de que al comienzo de la humanidad existió una vida sexual anárquica sin unión permanente y posteriormente la institución de matrimonios de grupos (matrimonios de hermanos), y postulan para los primeros tiempos el matrimonio monógamo, junto al que pronto se pueden hallar también, entre los poderosos y propietarios de algunas tribus, matrimonios polígamos. El aspecto decisivo es que en tales casos el matrimonio no se puede concebir básicamente a partir de nuestra idea actual, individualista, del ser humano, sino que debe considerarse como factor de la

gran familia, que impulsada por problemas económicos y aun culturales, religiosos, éticos y existenciales, constituye una necesaria comunidad de vida y sufrimiento, de rendimiento y lucha por la sobrevivencia de los individuos. La personalidad autónoma estaba tan integrada en la raza, tribu o clan, que sus derechos individuales sólo tenían vigencia en el marco de la ley que garantizaba la supervivencia de la comunidad. El matrimonio es la condición de la familia y a la vez frente a la familia, se halla en transformación, por cuanto que comienza como alianza de dos personas, que han hallado la relación mutua que los une en forma permanente, se extiende a través de la descendencia en sí y por la afinidad dentro de otras familias y finalmente por los matrimonios de los propios hijos, para, especialmente en nuestra actual cultura occidental, donde sólo es fundamental la pequeña familia, ir volviendo con el paso de los años a la soledad inicial de los dos cónyuges. Así ya en el ámbito natural de la experiencia está claro que el matrimonio existe y se recibe «para el otro» y una vez cumplido el servicio a la familia y a los hijos, queda el último gran servicio, el que se presta al que comparte la propia vida.

2. La diferenciación condicionada por la sexualidad y la coordinación de las dos manifestaciones del ser humano como hombre o mujer constituyen una base importante de la asociación del ser humano en general. En este caso hay que tener en cuenta especialmente la división del trabajo, condicionada biológicamente por los sexos, que desempeña cierto papel sobre todo en los pueblos de cazadores y nómadas, en orden a la configuración de la familia y de las sociedades menores de la humanidad. La cuestión de la descendencia es igualmente importante: la mano de obra que proporciona la descendencia significa una fructífera posesión de capital, que es de la mayor importancia una vez más para la valoración de la mujer (por ejemplo en las primitivas culturas africanas) y para la valoración de la descendencia misma. Todo esto determina decisivamente la cuestión de la monogamia y poligamia, así como la cuestión de la institución matriarcal o patriarcal de la familia. Tres son los factores principales que configuran la familia como relación de padres, hijos, nietos y otros

miembros de la familia. Por una parte se impone aquí la relación entre la técnica de la adquisición del alimento y el entorno geográfico: los cazadores, recolectores, pescadores necesitan un campo mayor, por eso se pueden reunir formando pequeños grupos. Es distinto el caso entre los pastores y más todavía entre los agricultores, entre los que a su vez el trabajo con bastones para hurgar el suelo en busca de alimentos es quizá asunto de la mujer y el trabajo con el arado cosa de hombres. Un segundo factor es el nivel y clase de la técnica, que en una parte considerable determina la magnitud, composición y clase de gobierno de la comunidad política. La familia, la tribu y las asociaciones de tribus, la asociación por clases al igual que la comunidad regida en forma dinástico-despótica de la tribu condicionada económicamente, pueden ser sustituidos paulatinamente por asociaciones de gobernantes determinados por las personalidades más fuertes. Según esto las familias se desarrollan a partir de los padres e hijos por la adición de otros parientes e hijos de hijos hasta constituir la tribu como una gran familia; el clan está configurado sobre todo por el poder de las asociaciones patriarcales de varones que protegen a las grandes familias.

3. Muchas concepciones míticas acerca de la evolución del niño así como también las ideas religiosas han sido decisivas para determinar si la creación de la familia por el matrimonio se considera basada en la integración del hombre en la familia de la mujer o en la integración o adquisición de la mujer dentro de la familia del hombre. Además el matrimonio está marcado decisivamente por las condiciones económicas (determinadas también por la técnica), por la configuración de una jerarquización de las condiciones jurídicas y de poder, del dominio político y de la propiedad, así como también por factores éticos y religiosos. Entre los primitivos cazadores y pescadores las cosas son diferentes de lo que sucede entre los pueblos de pastores y agricultores que cuentan con una jerarquización social, entre los pueblos arcaicos que tienen una clasificación social y entre aquellos que cuentan con organizaciones estatales. El Estado no procede de la familia y de su desarrollo ulterior, sino que se ha originado

como estructura de poder debido a los enfrentamientos de tribus y familias con otras estructuras políticas. Pero bien pronto esta estructura afecta también al orden matrimonial y familiar. Al contraer matrimonio estas diferentes condiciones familiares se manifiestan con claridad en la cuestión del matrimonio monógamo o polígamo, en las consideraciones jurídicas acerca del divorcio y disolución del matrimonio, en la configuración del derecho matriarcal o patriarcal, y especialmente en la configuración del patriarcado, es decir del dominio de la asociación política, a la que pertenece el varón, sobre la familia, así como en las numerosas cuestiones del matrimonio de parientes (matrimonio de levirato, etcétera).

4. Estas observaciones generales, aun cuando con algunos cambios, conservan su validez en las culturas superiores de Mesopotamia y Egipto. Pero se puede comprobar también la influencia de peculiaridades éticas, religiosas y nacionales, por ejemplo cuando los griegos determinaron más bien la equiparación de ambos consortes, mientras que los romanos desarrollaron preferentemente la idea de patriarcado y los germanos concedían un respeto especial a la mujer. Las culturas superiores, además de consideraciones morales más profundas, aportan también fenómenos más serios de decadencia justamente en las cuestiones éticas centrales que constituyen la base natural del matrimonio. En cada una de las culturas superiores las instituciones matrimoniales y la concepción de la familia presentan muchas veces desarrollos importantes. Pensemos por ejemplo en las diversas concepciones de la familia en Homero y en la *República* de PLATÓN, en la antigua familia romana y en la familia romana del tiempo de los césares. En el judaísmo, que poseía una elevada cultura agrícola, en la que sin embargo se destacaban algunos elementos de la época de los nómadas, dominaba una concepción ampliamente patriarcal de la gran familia, en la que se insertaba el matrimonio individual: la novia era adquirida por el padre del novio para su hijo y entraba de este modo en la familia del novio. Pero el matrimonio mismo se consideró como institución divina, como todo en Israel, aun cuando desde época antigua (Abraham, Moi-

sés), pero con especial frecuencia desde el destierro de Babilonia, el divorcio mediante la carta de repudio y las nuevas nupcias trajeron consigo una grave relajación del matrimonio. El cristianismo primitivo tuvo que enfrentarse con la concepción matrimonial del judaísmo posterior (cf. Tobías como imagen ideal) así como también con la concepción romana y griega del matrimonio, al querer imponer el nuevo ideal del matrimonio basado en sus escritos.

5. El aspecto más importante que debería mostrarnos esta breve panorámica general, es que el matrimonio se ha basado sobre factores supraindividuales, de manera que también la Iglesia desde el comienzo tuvo que compendiar estos momentos y profundizarlos mediante su doctrina acerca de una disposición determinada por la ley de Dios y por las exigencias de la naturaleza (ley natural). Frente a esto la nueva era, con especial claridad desde la crítica de Lutero a la antigua doctrina eclesiástica del matrimonio y desde las grandes revoluciones sociales de 1789 hasta 1918, trata de construir el matrimonio exclusivamente sobre los deseos individuales de ambos cónyuges. En la medida en que se pasó por alto las leyes supraindividuales, ético-religiosas basadas en la naturaleza metafísica del hombre, se ha originado en nuestra era técnica, en la sociedad de consumo de nuestros días, una gran «pobreza del matrimonio y de la familia» (elevado número de divorcios, destino de los hijos, aumento de la criminalidad juvenil, problemas de población y regulación de nacimientos, etc.). Frente a esta situación es importante conocer exactamente y continuar viviendo en lo posible la concepción cristiana del matrimonio en su fundamentación bíblica así como en su configuración eclesiástica, en su estructura natural así como también en su realidad, que ha de vivirse como ideal cristiano en medio de nuestro mundo descristianizado.

§ 3. *La existencia del matrimonio como vínculo sagrado en la Escritura y en la tradición*

Haag DB ([5]1971) 1198-1203: *Matrimonio.* — ThW 1 (1933) 646-655: γαμέω, γάμος (E. STAUFFER), ibid. 4 (1942) 1092-1099: νύμφη, νυμφίος (J. JEREMIAS). — DBS 5 (1957) 905-935: *Mariage* (W. KORNFELD, H. CAZELLES). — VtB ([6]1973) 515-518: *Matrimonio* (C. WIÉNER). — H. SCHUMACHER, *Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus,* Munich 1932. — J. MENDELSOHN, *The family in the ancient near East* (DA II, 1948, 24-40). — J.E. KERNS, *La teología del matrimonio,* Euramérica, Madrid 1968. — P. GRELOT, *La pareja humana en la Sagrada Escvritura,* Euramérica, Madrid 1963. — G.N. VOLLEBREGT, *Die Ehe im Zeugnis der Bibel,* Salzburgo 1965. — P. ADNÈS, *El matrimonio,* Herder, Barcelona [2]1973. — H. BALTENSWEILER, *Die Ehe nach dem Neuen Testament,* Zurich 1967. — *El matrimonio misterio y signo,* 3 vols., por E. SALDON, T. RINCÓN, E. TEJERO, Universidad de Navarra, Pamplona 1971.

1. Como se ha indicado ya a través de las consideraciones de la introducción el matrimonio está basado en la naturaleza del hombre; desde la antigüedad griega (Platón, Aristóteles) hasta nuestro tiempos (encíclica matrimonial de Pío XI *Casti connubii,* D 2225 - DS 3700) esta verdad ha sido expuesta constantemente. La concepción del mundo y especialmente la del hombre como creación de Dios, que nos ha proporcionado la revelación, ha llevado a considerar el matrimonio como el don original de Dios al hombre.

El relato más antiguo de la creación, el del Yahvista, manifiesta esta verdad por medio de su famosa expresión: «Dijo Yahveh Dios: No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda... pero para el hombre no se encontró ayuda (entre los animales creados por Dios) que se acomodara a él... y de la costilla que había quitado del hombre formó Yahveh Dios la mujer y la presentó al hombre. El hombre exclamó: Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne: se llamará varona *(ishah),* porque del varón ha sido tomada. Por eso, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén 2,18-24). En este relato de la creación, el más antiguo de la Biblia, se manifiesta en

lenguaje mítico la relación interna del hombre y la mujer, que están ordenados el uno al otro como diferentes características sexuales del idéntico ser humano. De acuerdo con este relato Dios dio al hombre la mujer por amor y no dividió al hombre andrógino por venganza, para producir así la diferencia sexual humana que provoca la inquietud interminable y la permanente lucha, tal como lo expuso Platón (simposio c. 14s: 189c-191d). También algunos padres de la Iglesia —por ejemplo GREGORIO DE NISA (*Diálogo con Macrina,* artículo 18,10: PG 46,147-150), Jerónimo y otros— expresaron posteriormente el concepto erróneo de que el matrimonio no fue la primera obra del creador, sino el castigo por el pecado de los hombres. En forma más sobria y más profunda expresa esta doctrina el relato de la creación del código sacerdotal, 600 años posterior, al decir que Dios al final de la creación del mundo, que contenía ya todos los seres vivientes, en el sexto día creó al hombre: «Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a imagen suya: imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Dios los bendijo, diciéndoles: Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla; señoread sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo viviente que se mueve sobre la tierra » (Gén 1,26-28). Aquí se dice expresamente acerca de esta obra del último día: «Era muy buena» (Gén 1,31). En este relato posterior la diferencia de sexos no se manifiesta ya, como en el antiguo relato, desde el punto de vista de la unión corporal de ambos, es decir como una realización del hombre mismo que es don de Dios, sino más bien como base de la procreación de la descendencia, lo que muestra la diferente base cultural (cf. supra, § 2) de este relato posterior. El matrimonio aparece más bien en los escritos del Antiguo Testamento como asunto privado de las familias del novio y de la novia. No se le describe propiamente como un asunto religioso, aun cuando se pide la bendición de Dios para él como para todo acontecimiento terreno en Israel. Sólo en el libro de Tobías (7,14-17), es decir en la época helenística,

pre algo sagrado. Si desde Abraham y Moisés, y especialmente desde el destierro de Babilonia, hubo matrimonios polígamos también en Israel, parece que la exposición profética de la relación de Yahveh con Israel bajo la imagen de un matrimonio presupone una más alta valoración del matrimonio monógamo (cf. Os 2,18 a 25 [H]; Jer 3,7s; Is 50,1, etc.). El sumo sacerdote sólo podía tener una mujer, y desde los tiempos de la literatura sapiencial se habla básicamente del matrimonio monógamo (Prov 5,18ss; 2,4; 31,10ss; Eclo 26,1ss, 16ss; Mal 2,14s). En la época de Jesús esta concepción monógama fue la norma en Israel. Sin embargo el hombre tenía derecho a dar una carta de repudio a su mujer (Dt 24,1), lo que permitía por lo menos una poligamia sucesiva.

2. El Nuevo Testamento, cuando habla del matrimonio, presenta disposiciones que muestran una concepción matrimonial totalmente nueva, un elevado ideal de matrimonio. Si en su oración personal en la noche de bodas, evocando a Gén 2,18-24, Tobías pidió la bendición de Dios (Tob 8,5-8), Pablo dice explícitamente que el matrimonio mismo es una cosa sagrada, que sólo puede concluirse «en el Señor» (1Cor 7,39: μόνον ἐν κυρίῳ). La nueva concepción cristiana del matrimonio como cosa sagrada se expresa todavía en forma más profunda cuando Pablo en su epístola a los Efesios (5,21-33), al tratar de las obligaciones entre el hombre y la mujer, explica el matrimonio valiéndose de la unión existente entre Cristo y su Iglesia, al igual que en el Antiguo Testamento la alianza de Dios se explicó a través de la unión matrimonial. En el Nuevo Testamento la unión entre Cristo y su Iglesia es lo primero y la relación de hombre y mujer debe explicarse, entenderse y vivirse a partir de este «misterio»; en la en el siglo II antes de Cristo, se habla de un contrato matrimonial, pero se trata más bien de una cuestión judía de parentesco (cf. Núm 27,1-11), y no propiamente del matrimonio, para el que el hebreo, al igual que el griego, no tenía una palabra propia. Aun cuando la prometida se adquiera por el precio de compra que satisface el padre del novio, no se trata de la compra para el matrimonio; en Israel el hombre en cuanto persona es siem-

cuestión acerca de la sacramentalidad del matrimonio consideraremos este punto más detalladamente. Sólo partiendo de esta nueva concepción del matrimonio se puede entender y vivir el mensaje de Cristo acerca de la indisolubilidad matrimonial (cf. Mt 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16, 18; Rom 7,2-4). Asimismo el relato de Juan (2,1-11) sobre el primer milagro de Cristo en las bodas de Caná puede ser importante, habida cuenta de la peculiaridad de este relato joaneo, respecto de esta nueva visión del matrimonio (cf. AGUSTÍN, *De bono coniug.* c.3, n.3: PL 40,375; *In Joh. tract.* 9, n 2: PL 35,1458s; JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* IV, c.24: PG 94,1205-1212).

3. Esta nueva concepción del matrimonio, que deberemos determinar más detalladamente en los párrafos siguientes, es la razón de que el matrimonio reciba el nombre de cosa sagrada en la más antigua tradición cristiana. Así IGNACIO DE ANTIOQUÍA († 107) exige, citando Ef 5,25ss, que la celebración del matrimonio sea conocida al obispo: «Es conveniente que el esposo y la esposa se casen con el conocimiento del obispo, para que el matrimonio tenga lugar conforme al Señor y no por pasión» *(Ad Polyc.* c.5, n.2: Funk I, 250s). TERTULIANO († 224) ensalza la felicidad del matrimonio «que aprueba la Iglesia y consolida el sacrificio de la misa *(quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio),* que confirma la bendición del (sacerdote), que anuncian los ángeles y el Padre de los cielos considera concluido» *(obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet: Ad ux.* II c.8, n.6: CChr. I 393). ORÍGENES († 254) es el primero en señalar el matrimonio y el celibato como «don de la gracia de Dios», al escribir: «Como el autor de esta unión es Dios, por eso la gracia de Dios habita en aquellos que han sido unidos por Dios; Pablo entendió perfectamente esto, al predicar que le adviene la gracia al matrimonio que se ha celebrado por la palabra de Dios, así como también el casto celibato es gracia» *(In Mt* 19,11ss: *Com. in Matth.* tom. 14, n.16: PG 13,1229). AMBROSIO († 397) subraya que el matrimonio es santificado por la presencia y bendición del sacerdote (Ep. 19, n. 27: PL 16,991). AGUSTÍN († 430) trata con profundidad del matrimonio como sacramento (en el artículo 5

se hablará más detalladamente sobre este punto). La obra *Praedestinatus* (compuesta hacia el año 430) dice cómo debe ser el matrimonio en todo el orbe de la tierra: «los sacerdotes bendicen la celebración del matrimonio, lo santifican y lo enlazan al misterio de Dios» (III, c.31: PL 53,670 A).

§ 4. *La institución del matrimonio cristiano por Cristo*

A. NYGREN, *Eros und Agape*, 2 vol., Gütersloh ²1957. — M.C. D'ARCY, *The mind and heart of love*, Londres 1947. — V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der ntl. Theologie*, Düsseldorf 1951. — W. HEINEN, *Fehlformen des Liebesstrebens*, Friburgo de Brisgovia 1954. — W.G. COLE, *Sex and love in the Bible*, Londres 1960. — P. GRELOT, *La pareja humana en la Sagrada Escritura*, Euramérica, Madrid 1963.

Como muestra lo que se ha dicho hasta ahora, el matrimonio aparece en el Nuevo Testamento y a través de él en la Iglesia de Cristo como algo completamente nuevo. En ninguna parte se habló en el Antiguo Testamento de que la alianza de Yahveh con Israel fuera figura y base de la alianza matrimonial humana. Sólo se dijo en sentido inverso que la alianza de Dios es semejante a la alianza matrimonial humana. Pablo (Ef 5,22ss) fue el primero que por medio de su mística de Cristo puso de manifiesto una concepción de fe, en la que se podía expresar todo lo nuevo de la alianza matrimonial cristiana. El misterio de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, que se basa en la encarnación, muerte, resurrección y misión del Espíritu de Cristo, es el ámbito existencial y vital de la nueva realidad, que es ahora la alianza entre el hombre y la mujer. Con esto Pablo ha mostrado la razón teológica de la posibilidad interna de aquella renovación que Cristo trajo por medio de su mensaje, es decir la absoluta unicidad del matrimonio y su indisolubilidad (cf. infra, § 6).

La tradición no nos ha trasmitido ninguna expresión de Cristo por la que haya instituido el matrimonio como sacramento; por tanto esta nueva concepción del matrimonio sólo se puede explicar a partir de la novedad que Cristo ha traído con su persona, su obra y su mensaje. La institución por Cristo es por consiguiente

primariamente una institución por su propia naturaleza y por su obra redentora, que abarca y transforma al hombre en toda su naturaleza, de manera que partiendo de aquí se puede entender y explicar la transformación de este misterio de la comunión matrimonial de hombre y mujer que afecta al hombre en su naturaleza más íntima, como realización del único ser humano y como fuente de propagación de la especie. Allí donde se conoce el matrimonio en su profunda significación humana y la obra redentora de Cristo en su poder transformador de todo lo esencialmente humano, la cuestión acerca de la «institución del matrimonio por Cristo» no se plantea la cuestión acerca de las palabras o mandato de la institución, sino que es más bien una consecuencia necesaria de las verdades mismas ya mencionadas.

La tradición que se inserta inmediatamente en la Iglesia sólo es una prueba de la exactitud de esta conclusión. La cuestión sobre la institución de un sacramento por Cristo debe buscar el punto de partida válido para la respuesta en la naturaleza del sacramento mismo. Entonces resulta comprensible que esta cuestión en el caso del bautismo y de la eucaristía o debe esperar y hallar no sólo como por casualidad, sino por la naturaleza misma de la cosa una respuesta diferente a la del matrimonio, ya que el matrimonio, a diferencia del bautismo y de la eucaristía, no corresponde a la acción histórica del hombre ni a la formación de comunidad que el hombre mismo ha de crear y sustentar, sino que más bien está radicado en la naturaleza del hombre y en la formación de comunidad prescrita por esta naturaleza.

Después de estas observaciones previas, debemos volver a la cuestión más importante, la cuestión acerca de la sacramentalidad del matrimonio mismo, para que partiendo de aquí podamos entender de manera nueva lo que se ha dicho hasta ahora y crear la base de las consideraciones subsiguientes.

§ 5. *La sacramentalidad del matrimonio cristiano (Matrimonio cristiano y virginidad cristiana)*

H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe*, Münster de W. ²1956. — E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio, realidad terrena y mística de Salvación*, Sígueme, Salamanca 1968. — K. RAHNER, *Die Ehe als Sacrament*, GuL 40 (1967) 177-193. — J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, en *Theologie der Ehe*, Ratisbona, 1969 p. 81-115. — P. EUDOKIMOV, *El sacramento del amor*, Ariel, Barcelona 1966. — W. BEINERT, *Die Ehe als Sakrament der Kirche*, en *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Kevelaer 1971 p. 11-36. — K. LEHMANN, *Zur Sakramentalität der Ehe*, en *Ehe und Ehescheidung*, Munich 1972 p. 57-72. — P. ANCIAUX, *El sacramento del matrimonio*, Ed. 62, Barcelona. — Respecto de la virginidad y el matrimonio: LThK 5 (1960) 1213-1219: *Jungfräulichkeit* (J. MIHL, L.M. WEBER). — A. MÜLLER, *Die beiden Wege*, Bonn 1953. — F. DILLERSBERGER, *Wer es fassen kann*, Salzburgo 1932. — M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia 1939, 41 a 59. — G.B. GUZZETTI, *Matrimonio, familia, virginidad*, Mensajero, Bilbao 1969. — J. BLINZLER, *Zur Ehe unfähig*, en *Aus der Welt und Umwelt des NT*, Stuttgart 1969, 20-46 (bibliografía). — GREGORIO DE NISA, *Traité de virginité*, ed. M. Aubineau (*Sources Chr.* 119), París 1966. — M. THURIAN, *Matrimonio y celibato*, Hechos y Dichos, Zaragoza.

I. Matrimonio

1. El matrimonio, que se basa en la naturaleza del ser humano como ser bisexual y en cuanto comunidad de vida para la conservación de la humanidad mediante la procreación, asistencia corporal y educación espiritual-anímica de los hijos, es una institución natural y necesaria; en consecuencia, desde los comienzos de la humanidad le corresponde una consagración natural, a través de la cual se conoce de alguna manera el hecho de que el hombre es algo sagrado. Aquí no debemos pasar por alto que la idea de lo sagrado quedó enturbiada por el pecado del hombre y que en el transcurso de la evolución de la humanidad tuvo que ponerse de manifiesto su sentido misterioso gracias al progreso en la comprensión de la revelación; pues lo sagrado está siempre vinculado a Dios, y la realidad de Dios es objeto de la revelación de Dios. Se comprende, pues, que precisamente aquí tu-

viera que mostrar su eficacia la consumación de la revelación en Jesucristo. La Iglesia de Cristo enseña por ello que el matrimonio, fundado desde el comienzo del género humano por el acto creador de Dios, fue elevado por Cristo a la dignidad de sacramento (cf. D 969s - DS 1797-1800). Esto significa que el matrimonio entre cristianos no es, al igual que cualquier matrimonio humano, tan sólo una cosa natural-sagrada, sino que es más bien una realidad histórica, en la que la acción humana para Dios se ha convertido en signo e instrumento de su acción de gracia. El matrimonio entre cristianos es un misterio sacramental, es decir, una realidad humana, en la que la acción salvífica de Dios actúa desde sí y por sí, siempre que el hombre no oponga un impedimento *(obex)* a la acción de la gracia de Dios. No son los hombres los que piden a Dios gracia para su unión vital, como lo hizo Tobías; al concluir los hombres, como cristianos, esta alianza, ponen aquel signo de la vida humana, al que Dios ha prometido en Cristo su gracia especial, su asistencia especial. Los cristianos no pueden casarse sin aplicar el misterio de la alianza vital de Cristo con su Iglesia (cf. Ef 5,32) a su propia vida y entrar así en el ámbito sagrado del sacramento y de la corriente de gracia que fluye en él. Hay que afirmar además que los impedimentos para esto no sólo proceden de la naturaleza ética del hombre mismo, sino que también pueden ser expuestos y conocidos expresamente por la determinación de la Iglesia (ver derecho eclesiástico).

2. Pablo pone de manifiesto esta nueva concepción del matrimonio con las palabras: «Las mujeres sométanse a los propios maridos como al Señor. Porque el marido es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, y él es el salvador del cuerpo. Pues bien, como la Iglesia está sometida a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras esposas, como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola con el baño de agua por la palabra, para presentársela a sí mismo toda gloriosa, sin mancha ni arruga o cosa parecida, sino, por el contrario, santa e inmaculada. Así deben, pues, los maridos amar a sus mujeres

como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama; pues nadie jamás odió a su propia carne, sino que la nutre y la cuida, como también Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. *Por lo cual dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne.* Este misterio es grande; yo me refiero a Cristo y a la Iglesia. En fin, vosotros también: que cada uno ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer respete a su marido» (Ef 5,21-33). El origen de esta imagen se encuentra en el Gén 2, según la cual Eva fue creada por Dios de la costilla de Adán, es decir que aparece como compañera de vida por la misma naturaleza, ya que es parte del hombre y éste es como «cabeza» de la mujer. Si a Cristo se le llama segundo Adán (Rom 5,12-21; 1Cor 15,45-49), no está lejos el paralelismo entre Eva y la Iglesia (como cuerpo de Cristo) (cf. Ap. 19,7; 21,2,9s; en estricta interpretación cristológica en CLEMENTE, *Ep.* 2c. 14: FUNK I, 161s, y algunas referencias en el *Pastor de Hermas:* cf. vis. I c.1, n.6: FUNK I, 337; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 252-280). El texto es tan importante, porque, como ya se ha dicho varias veces convierte la nueva alianza de Dios, tal como se ha hecho historia en el misterio del Hijo de Dios encarnado y de su obra de santificación y redención, no sólo en el ideal, sino también en la razón del nuevo ser e interpretación de la alianza matrimonial. En este misterio «Cristo e Iglesia» se funda la sacramentalidad de la alianza matrimonial. Porque los dos cónyuges como cristianos son miembros del cuerpo de Cristo, el misterio de este cuerpo de Cristo se hace eficaz por la gracia en esta alianza matrimonial, que convierte a ambos cónyuges en una carne y mediante la descendencia es el fundamento natural de la continuación, crecimiento y consumación del cuerpo de Cristo, la Iglesia. Aquí no se puede dejar de observar que en estas consideraciones de san Pablo se halla presente la concepción judía del matrimonio de su tiempo. Cuando san Pablo llama al hombre la cabeza de su mujer, como Cristo es la cabeza de su Iglesia, en el fondo de todo esto existe una concepción de la mujer que está condicionada por la cultura y no tiene vigencia entre nosotros. De ahí que se presente igualmente una concepción del amor y

de la obediencia, del dominio y de la subordinación que no está de acuerdo con la actual concepción del matrimonio, que representa más bien una idea de igualdad de asociación. Aun así, estos rasgos condicionados por el tiempo no pueden permitirnos pasar por alto en esta comparación el aspecto fundamental, por el que se aplica a la alianza matrimonial la nueva alianza entre Dios y el hombre realizada históricamente en Cristo: Cristo, que en el bautismo ha incorporado a su cuerpo místico a los cónyuges, incorpora también a la vida de gracia de su cuerpo místico la unión singular que los esposos han establecido por su promesa mutua (declaración de matrimonio), la alianza de vida permanente contraída por ellos para una responsabilidad plena y entera, como un medio para santificar a ambos cónyuges y santificar la descendencia, que proceda de esta alianza. Naturalmente esta santificación de los hijos, en tanto son personas espirituales y libres, deberá realizarse nuevamente en el bautismo y mediante una aceptación libre por ellos mismos o por sus representantes autorizados en nombre de ellos. Que el matrimonio entre personas bautizadas no sea sacramento en algunas circunstancias (por infracción de la forma) tiene su fundamento en una determinación positiva de la Iglesia, apoyada en razones no sólo pastorales, sino también dogmáticas. Como se mostrará más adelante (§ 8), la Iglesia tiene este derecho a disponer sobre la obra de Cristo (Mt 18,18) en asuntos pastorales y por razón de esta misma obra de Cristo.

3. Como muestran los ejemplos mencionados en el § 3, los padres de la Iglesia presentaron desde el comienzo el matrimonio como la alianza santificada por la Iglesia. En forma muy profunda trató de esta cuestión san Agustín, que escribió las dos primeras monografías acerca del matrimonio, aun cuando no por el mismo matrimonio, sino en razón de su doctrina sobre la gracia y del pecado original. Llama expresamente a la alianza matrimonial *sacramentum*, un signo sagrado, que confiere también la *res sacramenti*, la gracia sacramental, única que capacita a los cónyuges para mantener verdaderamente la indisolubilidad del matrimonio y la consiguiente fidelidad hasta el fin de la vida, de manera que

al matrimonio le corresponde cierta unicidad e irrepetibilidad, puesto que se halla vinculado en sentido estricto al sacramento del bautismo y de la ordenación. AGUSTÍN escribe: «El bien del matrimonio consiste en todos los pueblos y todos los hombres en la procreación (de los hijos) y en la casta fidelidad (de los esposos); pero para el pueblo de Dios el bien del matrimonio consiste también en la santidad de un sacramento *(in sanctitate sacramenti)*, que prohíbe que uno, que se ha separado por aborrecimiento, se case con otra, en tanto viva su marido, ni siquiera por razón de la descendencia. La santidad del sacramento es lo único en lo que se funda la alianza matrimonial; aun cuando no tenga lugar aquello por lo que se concluye el matrimonio (la descendencia), no se disuelve la alianza matrimonial, a no ser por la muerte de uno de los esposos. De la misma manera que la ordenación del clérigo se concede para que reúna al pueblo de Dios, y el sacramento de la ordenación permanece en los ordenados aun cuando no tenga lugar esta asamblea del pueblo de Dios. Si uno se aleja de su ministerio por su culpa, no se sustrae del sacramento del Señor, que se le confirió una vez, aun cuando el sacramento permanezca para su juicio» *(De bono coniug.* c. 24, n. 32: PL 40,394). En otro pasaje AGUSTÍN *(De nupt. et conc.* I c. 10 n. 11: PL 44,420) señala expresamente la indisolubilidad como *sacramenti res*, gracia del sacramento, y compara al que disuelve el matrimonio con un apóstata de la fe, que tampoco puede perder el sello del bautismo, sino que lo seguirá llevando como señal de culpa.

Apoyándose en Ef 5,22, también ISIDORO DE SEVILLA *(De eccl. off.* II, c. 20, n. 11: PL 83,812s) llama al matrimonio sacramento. En los siglos siguientes sólo se desarrollan básicamente las disposiciones morales y jurídicas referentes a la unión matrimonial (cf. ECKBERT: PL 89,391-393,397; BURCKHARD DE WORMS, *Decr.* IX, c. 52-82: PL 140,823-830). HUGO DE SAN VÍCTOR fue el primero en interesarse por la sacramentalidad del matrimonio, al menos como bien del matrimonio, además de por las disposiciones jurídicas relativas al mismo *(Summa sententiarum*, tr. VII, c. 4: PL 176,157s), finalmente PEDRO LOMBARDO fundó la sacramentalidad del matrimonio a partir de Ef 5 *(Sent.* IV, d. 26, c. 6: PL 192,909s) y trató además detalladamente del derecho matrimonial, que se estaba des-

arrollando por esta época (cf. SENT. IV, d. 26-42: PL 192, 908-943). Desde el concilio Lateranense II (1139) se menciona el matrimonio, junto al bautismo, la eucaristía y el orden, como sacramento (D 367 - Ds 718; cf. papa Lucio [1184], D 402 - DS 761; Inocencio III, D 406 - DS 769; II Concilio de Lyón [1274], D 465 - DS 860; NR 928; Juan XXII [1318], D 490 - DS 916). El concilio de Trento tuvo que subrayar una vez más y de forma especial la sacramentalidad del matrimonio (sesión XXIV del 11.11.1563, D 969-982 - DS 1797-1812; NR 731-746: en gran parte tomando las doctrinas de TOMÁS DE AQUINO, S. Th. suppl. q 41-68), pues Lutero clasificó al matrimonio como «negocio temporal» (cf. *Traubüchlein:* WA 30,74), pasando así explícitamente el derecho matrimonial a la competencia del estado. Hasta nuestros días la teología evangélica (K. BARTH, KD III-1) enseña que no se puede derivar de Ef 5,22ss la sacramentalidad del matrimonio, aún cuando K. Barth trata de subrayar lo plenamente específico del matrimonio cristiano frente al matrimonio no cristiano. En forma especialmente detallada el concilio Vaticano II *(Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy,* art. 47-52) ha tratado de destacar nuevamente la dignidad del matrimonio y de la familia frente a la actual crisis matrimonial y familiar (especialmente art. 48; respecto de la concepción actual de la Iglesia evangélica sobre el matrimonio cf. G. GREEVEN, *Ehe nach dem NT* [37-79] y H.D. WENDLAND, *Zur Theologie der Sexualität und der Ehe* [117 a 142] en *Theologie der Ehe,* Ratisbona 1969).

II. Virginidad

No se podrá entender ni juzgar adecuadamente la novedad del matrimonio cristiano frente al matrimonio natural, si no se considera el nuevo ideal religioso de la *virginidad por amor al reino de Dios* (al servicio a Dios y de los hombres) que ha surgido también con Cristo en la humanidad. Si en todos los pueblos se ha considerado como un gran bien la pureza de la esposa antes del matrimonio, en ninguna parte se presenta la virginidad como un ideal de estado para toda la vida. Por el contrario, especialmente en el judaísmo, el no contraer matrimonio, al igual que carecer de

hijos en el matrimonio, se consideró como un oprobio o castigo de Dios (cf. Is 4,1; 1Sam 1,6). El celibato temporal para consagrarse al servicio del templo por amor de Dios (cf. las vestales en Roma) no constituyó un estado de vida. Sólo en el Nuevo Testamento aparece esta idea.

En Mateo junto con la nueva fundamentación de la indisolubilidad del matrimonio (Mt 19, 3-9; cf. más adelante § 6) las palabras de Cristo dicen expresamente acerca de la virginidad: «Los discípulos le dicen: "Si tal es la situación del hombre con respecto a la mujer (que toda infracción contra la monogamia e indisolubilidad del matrimonio significa adulterio), no conviene casarse." Él les respondió: "No todos son capaces de aceptar esta doctrina, sino sólo aquellos a los que se les ha concedido. Porque hay eunucos (εὐνοῦχοι) que nacieron así del seno materno, y hay eunucos a quienes hicieron los hombres, y hay eunucos que ellos mismos se hicieron así por el reino de los cielos (una vez por todas: aoristo). El que sea capaz de aceptar esto, que lo acepte"» (Mt 19,10-12). Lo que aquí manifiesta la predicación de Cristo, se presenta en san Pablo, que también era célibe, con cierta minusvaloración implícita del matrimonio. Recomienda el celibato, porque el célibe pertenece exclusivamente a Dios, pues busca las cosas de Dios y este estado corresponde mejor a la situación escatológica del cristiano (1Cor 7,7s.25-34). Las cuatro hijas de Felipe (Act 21,9) parecen ya haber vivido este estado de virginidad, y en la revelación de Juan (Ap 14,4s) se dice del séquito virginal del Cordero: «Son vírgenes (en griego esta palabra puede aplicarse a ambos sexos). Éstos son los que siguen al Cordero, adondequiera que va. Éstos fueron rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero. Y en su boca no se halló mentira. Son intachables.» Acerca de la vida que seguirá a la muerte, dice Cristo: «En la resurrección ni los hombres se casarán ni las mujeres serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22,30; cf. S. Frank, *Angelikos Bios,* Münster de W. 1964).

Esta nueva realidad del «estado virginal» tiene su origen y su prototipo en el mismo Cristo, que no se casó, y que en la revelación aparece como hijo de su «madre virginal» María (Lc 1,26-38; Mt 1,18-25). Su actuación fue preparada por Juan el Bautista que

también fue célibe; su discípulo preferido fue Juan el evangelista, célibe también; su Iglesia es la esposa virginal del Cordero. Esta virginidad cristiana presupone vocación, apunta hacia la total entrega de amor a Dios por el servicio al reino de Dios. Como la bisexualidad del hombre es un poder natural, la virginidad significa para el hombre una misión que sólo podrá realizarse constantemente con la gracia de Dios, así como el auténtico matrimonio cristiano es una tarea que han de cumplir a lo largo de la vida los dos cónyuges. Mientras que el enemigo capital del amor matrimonial es toda forma de egoísmo, el enemigo de la virginidad es toda forma de orgullo. Esto se ve ya en los inicios de esta institución cristiana, de manera que IGNACIO DE ANTIOQUÍA († 107) puede escribir: «Si alguien quiere permanecer en castidad virginal para gloria de la carne de Cristo (εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ) que permanezca sin gloriarse de ello. Si se gloría, está ya perdido; y si se tiene por más que el obispo (casado), está ya condenado» (*Ad Polyc.* c. 5 n. 2). En el siglo II existe ya un estado virginal propiamente dicho y una institución específica de diaconisas (cf. CLEMENTE ep. I c. 38 n. 2: IGNACIO DE A., *Ad Sm.* c. 13 n. 1). La virginidad se considera como camino al martirio, incluso como martirio (Seudocipriano). Aparece toda una serie de monografías acerca de este ideal cristiano de vida, mucho antes de que aparezca una monografía sobre el matrimonio (cf. Tertuliano, Cipriano, Novaciano y especialmente Metodio de Olimpo, *Convivium decem virginum* [PG 18,27-239], donde aludiendo al *Symposion* de Platón medita sobre el amor entre Cristo y su Iglesia virginal). Desde el siglo IV surgen las grandes obras de ATANASIO († 373: PG 28, 251-282), BASILIO († 379: PG 30,669-810), GREGORIO DE NISA († 394: PG 46,317-416), JUAN CRISÓSTOMO († 407: PG 48,533-596), AMBROSIO († 397: PL 16,187-232; cf. 265-384) y AGUSTÍN († 431: PL 40,395-428) acerca de la virginidad. JERÓNIMO († 420) defiende en sus escritos contra Helvidio, Joviniano y Vigilancio no sólo (PL 23,183-355) la virginidad de María, sino en general el ideal cristiano de la virginidad. AMBROSIO enseña que María niña hizo ya (de joven en el templo) el voto de virginidad, lo que no tiene base alguna en los datos bíblicos (esponsales; cf. Lc 1,27), ni en la realidad de la historia cultural (¿vírgenes en el templo?). Desde los

tiempos de Jerónimo y Ambrosio surgen algunas *instituciones* específicas *de vírgenes* con una reglamentación jurídica propia (monasterios con votos religiosos) y en la alta edad media los monasterios de mujeres, entrados en el amor a María y la mística de Cristo desarrollaron una *mística del Esposo* en grandes comentarios en torno al Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento. Según TOMÁS DE AQUINO (S. Th. II-II q. 152) el voto de virginidad forma parte de la virginidad plena (cf. LThK 5 [1960] 439-442: Cantar de los Cantares: H. GROSS; *Altkirchl. Diakonissen;* cf. LThK 3 [1959] 327s).

III. Matrimonio y virginidad

Desde que en el siglo IV junto al estado matrimonial ya dado por la naturaleza, se desarrolló en la Iglesia un estado de virginidad propiamente dicho (estado religioso) y se estructuró la doctrina acerca del matrimonio cristiano basada en Ef 5,32, en gran parte para oponerse al estado de virginidad y el religioso, surgió naturalmente la cuestión acerca de la valoración de estos dos estados. La cuestión recibió las respuestas más diferentes, y vale la pena considerar las respuestas más importantes y su fundamento, pues aquí se ponen de manifiesto importantes puntos de vista y principios tanto teológico-teóricos como prácticos y existenciales que desempeñan un considerable papel en otras cuestiones en torno a los ideales cristianos.

1. Una opinión serena, tomada desde la visión cristiana del mundo podía decir con Tomás de Aquino: se han tomado suficientes medidas para la conservación de la humanidad si unos se preocupan de la propagación del género humano en el matrimonio, y otros renuncian a ello y para la gloria y salvación del género humano se dedican libremente a la vida contemplativa, del mismo modo que en el ejército los unos vigilan el campamento, otros llevan el estandarte y otros deciden la batalla con las espadas. Todo esto es necesario para el conjunto, y uno solo no puede cumplir a la vez las diferentes misiones (S. Th. II-II q 152, a 2, ad 1). Detrás

de este juicio se encuentra la idea medieval del estado gremial, en el que todos los estamentos parecen igualmente necesarios y por eso de igual valor para la conservación del conjunto.

2. Resulta más difícil la respuesta si se trata de confrontar ambos estados entre sí. En las diferentes respuestas dadas por la mayor parte de los padres teólogos desde el siglo IV se ve claramente que quisieran valorar más la virginidad, sin por ello desvirtuar el matrimonio. Esta actitud aparece ya claramente en las doctrinas de Jesús y de san Pablo arriba expuestas. Para poder mantener este punto de vista, hay que presentar naturalmente condiciones y principios que debemos tener presentes, si no queremos supravalorar uno de estos estados a costa de despreciar al otro. Esto parece tanto más importante cuanto que las manifestaciones tradicionales de la Iglesia suenan hoy de manera que el hombre moderno, desde su concepción del mundo y de sí mismo, podría considerarlas como una desvalorización del matrimonio. Por otra parte, el juicio de nuestra época acerca del matrimonio como única posibilidad del pleno desarrollo humano podría no sólo desvalorizar, sino eliminar definitivamente el estado cristiano de la virginidad. Frente a los reformadores, cuya obra reformista estuvo vinculada desde el comienzo a la supresión del estado religioso y de los votos, el Concilio de Trento declara: «Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio, sea anatema» (D 980 - DS 1810). Frente a los modernos ataques contra la idea de la virginidad, la encíclica *Sacra Virginitas* del 25-3-1954 (D 2336-50 - DS 3911s) explicaba: «Hemos condenado con ánimo dolorido la opinión de los que llegan al extremo de afirmar que sólo el matrimonio es el que puede asegurar el natural desenvolvimiento y perfección de la persona humana. Y es así que algunos afirman que la gracia dada *ex opere operato* por el sacramento del matrimonio, hace de tal modo santo el uso del mismo que se convierte en instrumento más eficaz que la misma virginidad para unir las almas con Dios, como quiera que el matrimonio cristiano y no la virginidad es sacramento. Esta doctrina la denunciamos por falsa y dañosa. Cier-

to que este sacramento concede a los esposos gracia para cumplir santamente su deber conyugal; cierto que refuerza el lazo de mutuo amor con que están ellos entre sí unidos; sin embargo, no fue instituido para convertir el uso matrimonial como en un instrumento de suyo más apto para unir con Dios mismo las almas de los esposos por el vínculo de la caridad. ¿No reconoce más bien el apóstol Pablo a los esposos el derecho de abstenerse temporalmente del uso del matrimonio para vacar a la oración (1Cor 7,5), justamente porque esta abstención hace más libre al alma que quiera entregarse a las cosas celestes y a la oración a Dios? Finalmente, no puede admitirse, como hacen algunos, que "la mutua ayuda" que los esposos buscan en las nupcias cristianas sea un auxilio más perfecto que la soledad, como dicen, del corazón de las vírgenes y de los célibes, para alcanzar su propia santificación. Porque, si bien es cierto que todos los que han abrazado la profesión de perfecta castidad, han renunciado a ese amor humano; sin embargo, no por eso puede afirmarse que, por efecto de esa misma renuncia suya, hayan como rebajado y despojado su personalidad humana. Éstos, en efecto, reciben del Dador mismo de los dones celestes algo espiritual que supera inmensamente aquella "mutua ayuda" que entre sí se procuran los esposos.»

3. Si hemos de exponer brevemente las disposiciones previas y principios necesarios relacionados con estas manifestaciones de la Iglesia debemos indicar lo siguiente:

a) Como consecuencia de la fragilidad humana provocada por el pecado original, sigue siendo válida la afirmación paulina de que todos los valores de la tierra, incluso el amor matrimonial natural, no conducen por sí mismos al hombre hacia Dios. Considerando el conjunto de la vida humana, incluso un bien tan elevado como el amor matrimonial es capaz de aprisionar al hombre entre los bienes y valores terrenos. Para que el amor matrimonial en cuanto amor personal sea un camino hacia Dios, el hombre ha de abrirse a este amor mediante fuerzas espirituales que deben aumentar en el individuo en la soledad con Dios y en la oración; de ahí la sugerencia de san Pablo a los cónyuges de que se abstengan durante algún tiempo de su amor matrimonial (1Cor 7,5).

b) El valor del ser humano no se funda tanto, como enseña muchas veces nuestra era técnica, en su acción, sino más bien se basa y garantiza en su interior, aun cuando este ser tenga que desarrollarse y realizarse en la acción del hombre. La tensión entre ser y acción, que es de la máxima importancia para comprender y realizar todos los valores humanos profundos, se expresa en la Escritura algunas veces como tensión polar entre la carne y el espíritu (especialmente en Pablo). En la edad media se trató de esta tensión detalladamente en la confrontación entre la vida activa y la vida contemplativa (cf. TOMÁS DE AQUINO, S. Th. II-II, q 180, a 1-8). Sería un autoengaño limitarse a ver en estos juicios la influencia de la devaluación platónica de la materia frente al espíritu. Se trata más bien de una idea auténtica, metafísico-antropológica, y es comprensible que Tomás enseñe que debido a esta ordenación a la vida contemplativa el estado de la virginidad deba preferirse en sí al estado del matrimonio (cf. S. Th. II-II, q 152, a 4). En todos estos juicios teológicos resulta claro que aquí se contraponen la idea cristiana del matrimonio y la idea cristiana de la virginidad, y no cada una de las realizaciones concretas en este mundo.

c) El problema nuclear, que a la vez deja al descubierto el punto de vista decisivo en la búsqueda de respuesta en la cuestión arriba planteada, se centra en torno al principio acerca de qué estado hace al hombre más amante en el verdadero sentido cristiano de la palabra; pues el precepto del amor es el más importante de los principios cristianos. Ya CRISÓSTOMO subraya por ello que la virginidad no aprovecharía nada si no estuviera vinculada a un auténtico amor al prójimo, que distribuye limosnas (cf. Lc 12,33); pues la virginidad no es un mandamiento, pero sí lo es el amor al prójimo (cf. *In Mt. Hom.* 77,6 y 78,1-2: PG 58,709ss). En forma similar escribe también el obispo armenio Juan Mandakuni a propósito de Lc 11,41: aun cuando también la virginidad tiene un elevado grado de santidad, el misericordioso recibe mayores alabanzas *(Ep. de misericord.* 14: BKV ²58,96). Los hombres de nuestro mundo mundano de hoy escuchan con gusto la indicación de que el camino al amor de Dios debe pasar por el amor al prójimo (hallamos a Dios en nuestro prójimo) y de que la vía matrimonial

libera al hombre de un amor egoísta y cerrado en sí mismo y de todas las formas del amor egolátrico personal — o le cura de estos males — mejor que la vía solitaria de la virginidad. Pero habría que preguntarse aquí si no se está contraponiendo la imagen de un matrimonio bueno y sano — que ha conseguido su felicidad y su buena salud a través de una serie de presupuestos naturales, sociales y económicos — a una virginidad que no ha sido aceptada y soportada en el espíritu de Cristo y por amor al reino de los cielos, sino más bien en razón de una frialdad natural frente a la naturaleza sensible y de un egoísmo del espíritu personal (cf. la repulsa de Cristo a las «vírgenes necias»: Mt 25,12). Para poder emitir un juicio acertado deberían contraponerse la idea del matrimonio y la idea de la virginidad o — respectivamente — su configuración ideal. Y entonces se mantendría en pie el juicio de la Iglesia de que, atendido el estadio escatológico de nuestro mundo, el estado virginal es superior al del matrimonio, porque responde mejor a las exigencias escatológicas del tiempo (1Cor 7,26.29-31). De todas formas y por lo que respecta a las vidas concretas, la valía de un hombre no depende de un estado en sí, sino del cumplimiento de la vocación de cada individuo (1Cor 7,19s).

4. No debe olvidarse aquí que la virginidad es un consejo evangélico, no un precepto, tal como se desprende claramente de las palabras del Señor (sólo «aquellos quienes se les ha concedido... el que sea capaz de aceptar esto...»: Mt 19,11ss) y de Pablo (cf. 1Cor 7,25). Y así lo ha mantenido desde siempre la tradición (cf. CIPRIANO, *De hab. virg.* c. 23: PL 4,463; ATANASIO, *Or. de incarn.* c. 51: PG 25,188; AMBROSIO, *De virg. I*, 5,23: PL 16, 195). En una época en que ya se hallaba en vigor la ley del celibato (cf. la consagración sacerdotal, pág. 363s) se plantea la cuestión teológica de si la virginidad no es ni siquiera lícita, de acuerdo con Gén 1,28 («Creced y multiplicaos») y con el principio aristotélico de que *virtus in medio consistit* (no *in extremis: Ét. a Nic.* II c. 2 1101 a 23-25: quien apura la copa del placer es un disoluto, quien evita todo placer es un majadero; III c. 14, 1119 a 1-20: el sabio elige el medio y la recta medida: ὀρθὸς λόγος). En su respuesta TOMÁS (S. Th. II-II, q. 152, a 2) señala que la virginidad es una manera

do vivir digna de alabanza, porque libera más para la vida contemplativa. Como consejo, esta vida y este estado no es adecuado para la mayoría, sino para los menos (Mt 20,16).

5. La teología evangélica entiende poco el ideal católico de la virginidad, incluso en la época más reciente (cf. K. BARTH, KD III, 4, 137; E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Stuttgart [1]1965, 348ss). Sin embargo el ideal de la virginidad ha hallado también aquí su hogar (cf. Taizé, Grand Champs, Darmstadt), y recientes teólogos protestantes (E. Trillhaas, P. Althaus, H. v. Oyen) aceptan esta institución del cristianismo primitivo.

§ 6. *Las propiedades y peculiaridades del matrimonio cristiano*

G.H. JOYCE, *Die christliche Ehe. Eines geschichtliche und dogmatische Studie*, Leipzig 1934, 244-246. — *Die Ehe, Zur aktuellen theologischen Diskussion* (editorial Herder 348), Friburgo de Brisgovia, 1969. — «Her Korr» 22 (1968) 577-581: *Ehe in der Diskussion.* — J. DAVID, FR. SCHMALZ, *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*, Aschaffenburg 1969. — J. LECLERQ, *Matrimonio natural y matrimonio cristiano*, Herder, Barcelona 1967. — K. STAAB, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. Ehebruchsklauseln bei Mt 5,32 und 19,9* en Festschr. f. E. Eichmann, Paderborn 1940, 438ss. — J. BUJANDA, *El matrimonio y la doctrina católica*, Madrid 1961. — A. SAND, *Die Unzuchtsklauseln in Mt 5,31s und 19,3-9:* MThZ 20 (1969) 118-129. — B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona [4]1973. — G. SARTORY-REIDICK, *Kann die katholische Kirche die Ehescheidung dulden?* en «Ehe» 6 (1969) 49-64. — G. TEIHTWEIER, *Unauflöslichkeit der Ehe?* en «Theologie der Gegenwart» 12 (1969) 125-135. — O. ROUSSEAU, *Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y Occidente*, en «Concilium» 24 (1967) 118-139. — H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im neuen Testament*, Zurich - Stuttgart 1967. — R. BEAUPÈRE, *Die Ehe*, Friburgo de Brisgovia - Viena 1969. — «Concilium» 55 (1970). — Sobre el tema del divorcio: WEIL, PESCH, GRÜNDEL, GERHARTZ, HÄBERLE, KVW, Stuttgart 1970. —. J. MONTSERRAT, *Matrimonio, divorcio, separación*, Roma, Barcelona 1969. — J. BERNHARD y otros, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Herder, Barcelona 1974. — FR. HENRICH - V. EID, *Ehe und Ehescheidung, Diskussion unter Christen*, Munich 1972. — *¿Divorcio en España?* (varios autores), Nova Terra, Barcelona 1972. F. SCHMALZ (dir.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, Aschaffenburg 1969. Ch. E. CURRAN,

Divorce, catholic theory and practice in the United States, en «The American ecclesiastical Review» 168 (1974) 3-34; 75-95. Virginia HEFFERMAN, *Scheidung und Wiederverheiratung in den USA heute*, en IKZ 5 (1974) 459-463.

Respecto del matrimonio mixto: *Christliche Einheit in der Ehe. Empfehlungen zur Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen*, Maguncia - Munich 1969. — H. DOMBOIS, H. URBAN, W. LOTZ: *Mischehe, Problem und Chance*, Kassel 1969. — J. LELL, *Mischehen? Die Ehe im evang. kath. Spannungsfeld* (Siebenstern Verlag). Munich - Hamburgo 1967. — R. BEAUPÈRE, *Matrimonios mixtos*, Mensajero, Bilbao 1970. — R. BEAUPÈRE, FR. BÖCKLE, P.A. VAN LEEVEN, *J.* DUPONT, L.M. ORSY, *Die Mischlehre in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat* (Verlag Herder 320), Friburgo de Brisgovia 1968). — FR. BÖCKLE, *Das Problem der Mischehe*, en *Umkehr und Erneuerung* (dir. por Th. Filthaut), Maguncia 1966, 214-234. — J.H.S. BOSSARD - E.S. BOLL, *One marriage. Two Faiths*, Nueva York 1957. — A.I. GORDON, *Intermarriage*, Boston 1964. — K.J. HEYER - G. HENSELEIT, *Ehe unter dem Kreuz. Ökumenisches Wort für konfessionsverschiedene Braut- und Ehepaare*, Ratisbona 1967. — Añádase el motu propio del papa Pablo VI *Matrimonia mixta* del 29.4.1970 y las disposiciones prácticas del *Matrimonia mixta* de la conferencia episcopal alemana del 23.9.1970. *Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen*, edit. por la Conferencia episcopal alemana y el Consejo de la Iglesia evangélica de Alemania, Ratisbona - Kassel 1971.

La sacramentalidad del matrimonio cristiano no es sólo una determinación accidental del matrimonio natural, sino que abarca y configura la estructura esencial del matrimonio cristiano desde su raíz. Al igual que el Nuevo Testamento como consumación del Antiguo no se puede derivar ni entender a partir de la vieja alianza, sino que debe entenderse y considerarse en su figura absolutamente nueva — determinada por el misterio de la encarnación de Dios —, así el matrimonio cristiano como consumación (o restauración: cf. Mt 19,5) del matrimonio originalmente natural no se puede entender a partir del matrimonio natural bajo la ley del pecado, sino que se le debe considerar en su nueva forma esencial. Sobre todo hay que señalar aquí dos propiedades esenciales, que en relación con el matrimonio natural no se pueden demostrar válidamente de una manera natural: la absoluta monogamia simultánea y la fundamental indisolubilidad en vida de los dos cónyuges.

1. *La absoluta monogamia del matrimonio.*

a) Como lo ha mostrado la historia del matrimonio y de la familia (supra § 2), la monogamia del matrimonio fue quebrantada bien pronto y de manera cierta en todos los pueblos, por lo menos entre los poderosos y ricos, y se consideró justo y recto que un hombre tuviera muchas mujeres, aun cuando la mayor parte de las veces hubo solo una esposa propiamente dicha y las demás se consideraron como mujeres secundarias.

Tampoco el pueblo de la revelación del Antiguo Testamento, el pueblo Israel, constituyó la excepción de la regla (Abraham, Moisés, Saúl, David, Salomón, tuvieron varias mujeres).

Incluso resultará difícil demostrar que el matrimonio monógamo se hubiera considerado alguna vez como ideal y que la pluralidad de mujeres hubiera sido sólo una concesión. En la vida social y económica de aquellos tiempos el matrimonio se consideró como cosa natural y como un factor que tenía que adaptarse a los requisitos de la economía y de las condiciones políticas de las familias. Del pasaje de Gén 4,19 no se puede deducir si el autor quiso decir que Lamech fue el primero que tuvo dos esposas, de modo que los patriarcas anteriores de la humanidad habrían mantenido la monogamia del matrimonio (cf. JERÓNIMO, *Adv. Jov.* I, n. 14: PL 23,232ss; cf. Nicolás I [866] Respuesta a los búlgaros c 51: PL 119,999). Se podría tratar también de un medio sencillo para exponer una genealogía necesaria para los pueblos ya existentes. Dt 21,15-17, en la exposición del derecho de herencia, se expresa como si la poligamia estuviera legalmente reconocida en Israel. Pero en la época de Jesús el matrimonio monógamo era de hecho lo normal. Por lo menos desde los tiempos de Nicolás I (866), a la pregunta de si la monogamia del matrimonio pertenecía a la «naturaleza del matrimonio» se respondía y enseñaba en sentido afirmativo, sobre todo en relación con las palabras de Cristo acerca de la indisolubilidad del matrimonio en Mt 19,3-9 que invocan el texto de Gén 2,24 (cf. INOCENCIO III [1210]: D 408 - DS 778; LEÓN XIII, encíclica *Arcanum:* D 1853 - DS 3142; NR 747; CIC can. 1110: *...natura sua exclusivum).* Pío XI (encíclica *Castii Connubii,* D

2231 - DS 3706) considera que la monogamia absoluta es una exigencia de la ley evangélica. La doctrina según la cual la monogamia del matrimonio ha sido establecida por la ley natural presupone una interpretación de la ley natural que solo puede entenderse desde la fe de que el hombre es imagen de Dios, tal como Cristo nos ha enseñado. El hecho de que en el pueblo de Dios de la antigua alianza no se enseñara esta doctrina (aun cuando el matrimonio monógamo se consideró como el ideal humano, como lo muestra la aplicación de la alianza matrimonial humana a la alianza de Dios y como lo sugiere el libro revelado veterotestamentario del Cantar de los Cantares) y la práctica y la ley del Antiguo Testamento sigan la línea contraria, invita a subrayar más lo nuevo del mensaje cristiano, en el que no se trata tanto de la naturaleza humana en sí, sino más bien del hombre histórico como persona, que en su espiritualidad y libertad debe realizar nuevamente lo que puede ser y ha de ser.

b) Pero independientemente de esta cuestión existe el hecho de que para entender al hombre y el matrimonio, tal como Cristo los enseñó y los manifestó a través de su vida y de su obra, es preciso tener en cuenta el carácter esencial de la monogamia en el matrimonio. Explícitamente, como se verá más tarde, Cristo basó la indisolubilidad del matrimonio en la afirmación de que el hombre, conforme a la revelación («No habéis leído...») fue creado como varón y mujer, y además de tal manera que los dos «serán los dos una sola carne» (Mt 19,4s; cf. Gén 2,24). Se debe considerar el pasaje del Antiguo Testamento (Gén 2,21-24) en su contexto, para poder valorar adecuadamente las palabras de Cristo. El autor del relato yahvista de la creación se enfrenta con la cuestión de por qué el joven varón abandona la casa paterna, rompe los lazos naturales con su padre y su madre y busca una mujer extraña (v. 24). ¿No debe subyacer aquí una profunda y precedente comunión? Llevado por el espíritu de Dios, desarrolla en un mito etiológico su convicción de fe a este respecto. Existe un parentesco de sangre más profundo todavía que el de los hijos con los padres: ¡la mujer ha sido sacada de la costilla del hombre! La respuesta del hombre en el primer encuentro es también el júbilo del novio: ha encontrado su otro yo y por tanto a sí mismo. Por eso hace uso

de su derecho a poner el nombre: ella se llamará «varona». De este modo no sólo se capta la naturaleza de la cosa (varona, porque ha sido tomada del varón), sino que a la vez el nombre significa un dominio interno de la realidad: al darle un nombre, «comprende» humanamente a la mujer en su totalidad. El varón puede llamar a la mujer por su nombre, y este nombre es el nombre mismo del varón en nueva forma. Los dos vendrán a ser una carne. El misterio del poder del amor que penetra hasta la unidad de la carne solo se podrá explicar con la fe. Esta antigua exposición mítica dice ciertamente mucho más de lo que manifiesta a primera vista el texto. Aun cuando el autor no haya vinculado a esta exposición la idea de la absoluta unicidad del matrimonio, Cristo le ha conferido este sentido y la interpretación cristiana de este pasaje del Antiguo Testamento podrá encontrar aquí la nueva afirmación de Jesús. Esto mismo quiere expresar el relato más reciente del código sacerdotal, al enseñar que Dios creó desde el principio al ser humano como varón y mujer, como seres de sexo diferente: «A su imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gén 1,27). Será muy difícil establecer con medios filológicos qué relación tiene esta coordinación de ser imagen de Dios y la naturaleza bisexual del hombre. ¿Existe una conexión directa entre Gén 1,27b y 28 (continuación del relato) o se encuentra al fondo la legítima pregunta humana acerca de la unidad, desde el punto de vista humano, de los rasgos masculinos y rasgos femeninos de la idea que el hombre tiene de Dios? Como el hombre existe solo como varón o como mujer, la pregunta acerca de Dios se encontrará también bajo este signo, cuando se parte de que el hombre es imagen de Dios. Pero precisamente este problema mismo permite conocer la unicidad interna de la pareja en el matrimonio (desde el punto de vista cristiano, no filosófico) como uno de los rasgos esenciales de la naturaleza del ser humano creada y pensada por Dios.

c) Sólo cuando se tiene en cuenta esta idea extraída de la revelación, se pueden buscar legítimamente los argumentos humano-filosóficos que puedan exponer no la necesidad de esta unicidad o monogamia, pero sí su profunda significación y conveniencia. En primer lugar habrá que decir que sólo en la monogamia del matrimonio se preserva plenamente la total igualdad de la dignidad de

ambos consortes como personas. La poligamia tiene que rebajar necesariamente a las esposas secundarias (y más todavía a los demás maridos en la poliandria). Ellos ya no son el único tú pleno, el *alter ego,* sino que están al servicio de una tarea extrahumana o, en un grado aún más bajo, al servicio de un egoísmo humano. Pero habría que mencionar también la cuestión de la educación de los hijos, en cuanto que en la poligamia los diversos hijos deben ser educados por las diferentes mujeres, y el varón no puede ser para los diferentes hijos padre en la misma forma en que puede y debe serlo el único esposo de la única esposa para los hijos comunes de este matrimonio monógamo. El sentido de esta afirmación quedará más claro todavía si tenemos en cuenta que por eso en el cristianismo el «adulterio» se interpretó desde el principio como un pecado contra el propio matrimonio, contra el amor y la fidelidad debidos a la única esposa, y no como en Israel, donde sólo existe el adulterio si un hombre casado peca con una mujer casada (o una mujer desposada) (por consiguiente, cuando se viola el matrimonio extraño: cf. Dt 22,22-27). Tampoco Mt 5,27s se limita a citar Éx 20,14; la referencia a que el adulterio existe ya por la vista y el deseo, muestra que se trata de la ruptura del propio matrimonio. La naturaleza especial del matrimonio cristiano en comparación con el matrimonio meramente natural queda de manifiesto de manera más clara si pensamos en la doctrina cristiana de la indisolubilidad del matrimonio.

2. *La indisolubilidad del matrimonio cristiano*

Que el matrimonio como sacramento y figura de la unión indisoluble (porque es esencial) de Cristo y su Iglesia es indisoluble, es mensaje de Jesús en el Nuevo Testamento y doctrina de la Iglesia católica. Esta doctrina no significa otra cosa que la aplicación del principio de la monogamia del matrimonio al tiempo concreto que viven los consortes unidos en el matrimonio. Precisamente aquí es esencial mantener y reconocer la sacramentalidad como la única razón convincente de este mandato algunas veces muy duro para la vida humana en este mundo, que puede llegar a exigir el heroísmo.

a) Como se ha podido comprobar por la historia del matrimonio y de la familia (cf. supra § 2), allí donde el matrimonio y la familia fueron determinados en gran parte por las condiciones económicas y culturales de un pueblo, el divorcio fue una cosa natural condicionada por las circunstancias (sobre todo por la falta de hijos). También en Israel estaba permitido el divorcio, tal como lo enseña expresamente el Deuteronomio (24,1-4; de la época del destierro): «Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si luego ésta no halla gracia a sus ojos por haber hallado en ella algo desagradable *(ervath dabar = aliquam foeditatem)*, le escribirá el libelo de repudio, se lo pondrá en la mano y la despedirá de su casa.» A continuación, ambos podrán contraer nuevo matrimonio. En tiempo de Jesús era por lo menos discutible lo que se entendía por este «algo desagradable». Según la escuela del rabino Hilel bastaba que la mujer no supiera cocinar suficientemente o fuera impaciente y aficionada a las disputas (cf. Eclo 25,26). La escuela de Shammay entendía por «desagradable» una falta moral (por ejemplo el adulterio, cf. Jer 3,8) o también la esterilidad que los judíos consideraban como deshonor y castigo de Dios. La *Mishna* trató de limitar la arbitrariedad del hombre por medio de diferentes preceptos; sólo el varón podía disolver el matrimonio, la mujer no podía abandonar al hombre por propia voluntad en ningún caso.

b) El problema es planteado expresamente por los fariseos «que se acercan a él también... y, para tentarlo, le preguntaban si es lícito al marido despedir a su mujer. Pero él les respondió: «¿Qué es lo que Moisés os mandó? Ellos contestaron: «Moisés permitió redactar el acta de divorcio para despedirla.» Entonces les replico Jesús: «Mirando a la dureza de vuestro corazón os escribió Moisés ese precepto. Pero desde el principio de la creación: *Varón y hembra los hizo; por eso mismo dejará el hombre a su padre y a su madre, y serán los dos una sola carne;* de manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por consiguiente, lo que Dios unió, no lo separe el hombre» ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω). Ya en casa, nuevamente los discípulos le preguntaban sobre lo mismo. Y les dice: «El que despide a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella misma despide

a su marido y se casa con otro, comete adulterio» (Mc 10,2 a 12). Esta última frase podría ser complemento del evangelista para sus oyentes heleno-cristianos, pues este caso no fue objeto de discusión entre los judíos. Por ello, la frase presenta también muchas variantes. Quizá, su auténtica forma sea el *logion*, tal como se encuentra en Lc 16,18: «Todo aquel que despide a su mujer y se casa con otra, comete adulterio» (cf. Mt 5,32). El relato original sin embargo expresa inequívocamente que Cristo distingue su doctrina de la de Moisés (de manera similar a las antitesis del sermón de la montaña Mt 5,21s, 27s, 31s). En Lucas (16,16) se enlaza este anuncio de Jesús con sus otras palabras: «La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el evangelio del reino de Dios, y cada uno entra en él a viva fuerza.» En el relato de Marcos, la confirmación de las palabras que Cristo dirige a sus discípulos en casa, subrayará igualmente esta doctrina, frente a todas las dificultades humanas, como la doctrina nueva de Jesús original y definitiva.

c) Según esto escribe también Pablo: «Respecto de los que ya están casados les ordeno (παραγγέλλω) no yo, sino el Señor: que la mujer no se separe del marido (μὴ χωρισθῆναι) — y si se separa, que quede sin casarse o que se reconcilie con el marido — y que el marido no despida a su mujer» (1Cor 7,10s). Si Pablo prosigue aquí (v. 12): «A los demás digo yo (λέγω), no el Señor...», pone con ello claramente de manifiesto que la prohibición del divorcio es una prohibición dada por el mismo Cristo, no introducida por la Iglesia. Asimismo escriben en Rom 7,2s: «La mujer casada está ligada por una ley a su marido mientras éste vive; pero si éste muere, queda desligada de la ley del marido. Por consiguiente, será tenida por adúltera si, mientras vive el marido se une a otro hombre; pero si muere el marido, queda libre de esa ley (del marido), de suerte que ya no será adúltera aunque se una a otro hombre.» La razón profunda de esta prohibición de Cristo es la unidad original de marido y mujer creada por Dios, según sus propias palabras, tal como se expresa en la historia de la creación (en ambos relatos). Según la exposición de Pablo en Ef 5,22ss, la razón estriba en la unidad misteriosa y esencial entre Cristo y su Iglesia (Cristo la cabeza del cuerpo

de la Iglesia), que se articula como unidad de la alianza del amor (no sólo de un amor mutuo), en el que radica la sacramentalidad del matrimonio.

d) Ya el modo como Mateo relata las citadas palabras de Jesús, plantea un nuevo problema en esta cuestión. En dos pasajes (Mt 5,32; παρεκτὸς λόγου πορνείας; Mt 19,9: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) inserta esta prohibición del divorcio por parte de Cristo y añade una cláusula cuya traducción presenta considerables dificultades. En la época de los padres se entendió en el sentido: «A no ser en caso de adulterio» (Jerónimo, Agustín, etc.), con lo que se indicaría una excepción de esta prohibición del divorcio. Los padres (a excepción de Ambrosiaster) interpretaron la cláusula en el sentido de que se entendía por ella la separación de mesa y lecho (cf. 1Cor 7,10s), pero no el divorcio, que permitiría un nuevo matrimonio. En época más reciente (A. Ott; J. Staab) se trató de traducir el texto de manera inclusiva («ni siquiera en caso de adulterio»). La exégesis más moderna da razón a la traducción de los padres («a no ser por causa de adulterio»), pero interpreta esta cláusula en el sentido de que Mateo trata de satisfacer aquí, como también en algunas otras partes, los deseos de sus lectores (judíos) y por ello inserta por lo menos la opinión de Shammay como cláusula, sin intentar armonizarla con el discurso de Jesús, a diferencia de Marcos que la propone en su exclusividad. Por consiguiente, la cláusula es una adición de Mateo; no debe entenderse como un elemento del discurso de Jesús, que en Marcos y Lucas se encuentra en su totalidad y originalidad (cf. A. SAND, *Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31 und 19, 3-9*, MThZ 20 [1969] 118-129).

e) Los primeros testigos de la tradición (*Pastor* de HERMAS, Mand. IV, c.1, n.6; FUNK I 394s; JUSTINO MÁRTIR *Apol.* I, c.15; II, c.2: PG 6,349-352; 443-448) sólo presentan la doctrina de Cristo; TERTULIANO (*De monogamia* c.9: CChr II 1240ss; *Adv. Marc.* IV, c. 34: CChr I 634-639) y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Strom.* II c. 23: PG 8,1096) interpretan la cláusula de Mateo expresamente en el sentido de una separación de mesa y lecho, y subrayan con Marcos la prohibición del nuevo matrimonio. ORÍGENES se dirige ya contra aquellos obispos que entienden la cláu-

sula de Mateo como la autorización para contraer nuevo matrimonio *(In Mt. hom.* 14, n. 23s: PG 13,1245). Desde el siglo IV las *leyes del Estado,* evidentemente debido a dificultades políticas, interpretaron la clásula de Mateo en el sentido de una autorización del divorcio y de nuevo matrimonio, y pronto permitieron el divorcio por otras razones. AMBROSIO *(In Lc.* VIII, n.2: PL 15,1765), JERÓNIMO (Ep. 55, n.3: PL 22,562s; *Ep* 77,3; ibid. 691s), AGUSTÍN *(De nupt. et conc.* I, c. 10, n.11: PL 44,420) y CRISÓSTOMO *(De libello repudii* c.2: PG 51,220) se opusieron a ello y defendieron la doctrina de la Escritura. Resumiendo se puede decir que en los primeros cinco siglos sólo se encuentra un único ejemplo que defienda el divorcio fundándose en la cláusula de Mateo: el AMBROSIASTER, que permite al marido volver a contraer matrimonio en caso de haber despedido a la mujer adúltera *(In 1Cor.* c. 7, v. 11: PL 17,218). Por lo demás la Iglesia oriental y occidental coinciden en la doctrina de la indisolubilidad.

Desde el siglo VI al XII, Roma enseñó ininterrumpidamente para la Iglesia occidental la indisolubilidad del matrimonio, aun cuando más allá de los Alpes, en el imperio de los francos (cf. Sínodo de Verberies [756] y de Compiègne [757]), la práctica no siempre estuvo de acuerdo con esta doctrina. La discutida carta de Gregorio II dirigida a Bonifacio (MGH Ep. III, 276) puede ser un desacierto en la práctica, pero no se puede considerar como una declaración doctrinal del papa. Regirán siempre como obligatorios el canon 47 de los Cánones apostólicos y el canon 8 del II concilio de Cartago del año 407 (Hefele KG I 815; II 101), según los cuales el divorcio se condena con la exclusión de la comunidad eclesial. En la región de los francos regían incluso en la época cristiana las leyes de cada una de las tribus, que en diferentes circunstancias permitían el divorcio, y que unieron en el imperio romano sus leyes tribales con las constituciones de Constantino, Honorio y Teodosio II, que también autorizaban el divorcio por diversas razones. Fueron razones especiales la enfermedad incurable, el adulterio, envenenamiento, asesinato, profanación de sepulturas, etc. En la esfera romana el elemento decisivo fue que se reconociera a la mujer el derecho de divorciarse, y no sólo al hombre. Las disposiciones legales quedaron mar-

cidas en gran parte por cuestiones económicas y hábitos tribales. Esta legislación profana se introdujo también en los libros penitenciales (cf. TEODORO DE CANTERBURY, *Poen.* 2 c.12 artículos 5-28: *Haddan and Stubbs Concils. ... delighting to Great Britain and Ireland*, III 199). Bien pronto estas disposiciones fueron también decisivas más allá de Bretaña, entre los francos (propagadas por los misioneros irlandeses), y los libros penitenciales las influyeron en la práctica, aun cuando no fueron libros autorizados por la Iglesia, sino meros trabajos privados. Desde Pipino el Breve, la Iglesia intentó repetidas veces asimilar el derecho estatal entre los francos al derecho romano eclesiástico, sobre todo en el concilio de Vernin y desde los tiempos de Carlomagno, al que Adriano I envió la *Collectio Dionysio-Hadriana*, una antigua colección romana de cánones, que Carlomagno publicó con grandes ampliaciones. Especialmente la disputa de Nicolás I en el asunto del divorcio del rey Lotario de Lorena pone de manifiesto los esfuerzos de Roma por imponer la ley evangélica frente a las leyes tribales de los germanos. Tras un retroceso en el siglo IX y X, se inició el nuevo movimiento de reforma en el siglo XI (cluniacenses), que contribuyó a la formación del derecho eclesiástico sobre todo a través de la escuela de Lucca (Ivo de Chartres y Anselmo de Lucca) que codificó la doctrina eclesiástica acerca de la indisolubilidad del matrimonio. Tuvo gran valor sin duda alguna el carácter inequívoco del punto de vista, pero fue un error el que las disposiciones legales sólo se basaran en citas de la Escritura, sin una interpretación dogmática profunda de la naturaleza del matrimonio que se encuentra tras aquellas. Con esta codificación del derecho eclesiástico romano llegó a su meta definitiva la opinión que había mantenido AMBROSIO frente a Valentiniano II (Ep. 21, n.4: PL 16,1003s) de que en las cosas divinas, y por tanto también en las cosas del matrimonio como sacramento, sólo tenía que actuar la Iglesia, y que el emperador no tenía derecho alguno a presentar objeciones. De manera análoga puso a raya CRISÓSTOMO al emperador (Hom IV, n.4: PG 56,126).

En Oriente, las cosas se desarrollaron de manera diferente. Aquí, ya desde los tiempos de Constantino, y más todavía desde

los de Justiniano (527-565), se fue consolidando la posición del emperador sobre la Iglesia. Estos emperadores aprobaron en muchos casos la disolución del matrimonio y la posibilidad de contraer nuevas nupcias, siguiendo el antiguo derecho estatal griego y romano. Así también Teodoro de Tarso ((† 690) pudo incorporar estas leyes a su penitencial. La *novella* 22 del año 536 y una vez más, aun cuando en forma limitada, la *novella* 117 del año 542 añadida a la ley de Justiniano, permitieron en muchos casos, y no sólo con motivo del adulterio, el divorcio y el nuevo matrimonio, incluso a la parte culpable al cabo de cierto tiempo de penitencia. De cualquier forma, la Iglesia oriental no aceptó jamás la ley de Justiniano que permitía el divorcio en virtud de mutuo convenio, ni la posibilidad de contraer nuevo matrimonio en casos de prisión del marido. No sólo los emperadores, sino también los juristas del siglo XII y XIII, se atuvieron a estas leyes estatales. El patriarca Alejo (1025-1043) fue al parecer el primero que concedió expresamente la autorización canónica para el divorcio (SELDEN, *Die Synodaldekrete des Patriarchen Alexius III De uxore hebraica,* cap. 32). Estas doctrinas permanecieron vigentes en la Iglesia oriental hasta la época moderna, y desde el siglo XIX la praxis se mostró aún más permisiva en determinados aspectos.

La Iglesia occidental ha mantenido firmemente desde la edad media la doctrina del Nuevo Testamento acerca de la indisolubilidad del matrimonio sostenida por los papas y nuevamente impuesta por ellos. Frente a los reformadores, que enseñaron la disolubilidad del matrimonio, por lo menos con motivo del adulterio, resaltaron la indisolubilidad como doctrina de fe impuesta por Cristo (D 975 - DS 1805), aun cuando en razón de la práctica de la Iglesia oriental se buscaron fórmulas muy cuidadosas y se mantuvo explícitamente la posibilidad de separación de mesa y lecho, excluyendo todo nuevo matrimonio en vida de la otra parte (D 977,978 - DS 1807, 1808). Cuando en el siglo XVIII en Polonia, debido al ejemplo de los vecinos greco-ortodoxos y protestantes, pareció estar en peligro incluso en el mundo católico la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio, Benedicto XIV escribió tres breves a los obispos de aquel país e hizo nombrar a

un defensor especial del vínculo, es decir a un defensor eclesiástico del vínculo, que debería reclamar la validez del matrimonio incluso ante las autoridades estatales. El oficio de este *defensor vinculi* se ha conservado en el CIC (can. 1596s). De la mano de la revolución francesa se introdujo en Francia el año 1792 el matrimonio civil y la separación civil del matrimonio (como consecuencia del iluminismo). En el siglo XIX se toleró en muchos países europeos el matrimonio civil, así como el divorcio estatal y hubo teólogos que aprobaron esta doctrina (J.A. Braun, K.J. de Lasault, etc.); otros (A.J. Binterim, H. Klee, etc.) defendieron la doctrina de la Iglesia. El *Syllabus* de 1864 expresó nuevamente de forma explícita la doctrina de la indisolubilidad (D 1767 - DS 2967), y el CIC de 1917 (can. 1013, § 2) la expuso de manera definitiva. En la actualidad la doctrina sobre la indisolubilidad básica del matrimonio monógamo forma parte también del depósito general de la idea evangélica del matrimonio (cf. FR. BÖCKLE, *Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht,* en *Die Mischehe in ökumenischer Sich* [Herderbücherei 320], Friburgo de Brisgovia 1968, 69-108, especialmente 74ss).

f) La doctrina acerca del matrimonio cristiano expuesta en las líneas precedentes no puede prescindir naturalmente del hecho de que la nueva realidad neotestamentaria fundada por la acción redentora de Cristo no es un hecho necesario para el hombre histórico y libre, sino sólo una posibilidad y oferta y que incluso en el mundo cristiano todavía subsisten el pecado y el mal, si el hombre no toma por sí mismo la gracia de la redención o no se deja abrazar por ella. Este hecho pone en peligro el matrimonio cristiano, en el sentido de que por debilidad humana algún matrimonio cristiano puede llevar en sí ya desde el principio defectos que en algunas circunstancias impiden una realización real del matrimonio. La Iglesia romana ha establecido en especial las llamadas «razones de invalidez del matrimonio» (CIC can. 1067-1080; 1082-1086 y 1092) mediante varias disposiciones legales, para ayudar, con una declaración posterior de nulidad de matrimonio, a aquellos que fracasaron por vicios de origen. Las *Iglesias orientales* han buscado, mediante múltiples posibilidades de dispensa, una salida a estas dificultades. Para los matrimonios

que, a pesar de todo, se han roto de hecho, por culpa humana, en el curso de la vida, la Iglesia romana (en nombre de la indisolubilidad) no ha hallado hasta ahora ninguna ayuda teológica ni tampoco práctica, fuera de la concesión del divorcio entendida como separación de mesa y lecho, pero sin la posibilidad de contraer nuevo matrimonio. Las Iglesias evangélicas tratan de poner remedio a esta situación concediendo prácticamente autorización para contraer nuevo matrimonio, sin declarar por ello nulo el lazo matrimonial ya existente, o bien permitiendo un nuevo matrimonio —como nuevo comienzo— cuando se producen fracasos culpables del matrimonio precedente, sin pronunciarse acerca del vínculo matrimonial ya existente. Aquí se toma el matrimonio como una realidad sociológica histórica, que ya no existe una vez que los dos consortes están separados interna y externamente desde hace ya largo tiempo, de manera que por eso el nuevo matrimonio parece posible como comunión histórica de vida e incluso en algunas circunstancias resulta deseable. Justamente aquí el matrimonio se considera como una realidad natural, aun cuando mientras existe se la tenga por cosa sagrada.

g) Dado que el matrimonio sólo se considera como realidad plena si se ha consumado *(una caro)*, la Iglesia ha desarrollado aquí expresiones que se han mantenido desde los tiempos de Constantino. Por los votos solemnes, por los que uno de los consortes se consagra totalmente y para siempre al servicio de Dios, el matrimonio eclesiásticamente contraído pero no consumado *(matrimonium ratum non consummatum)* se disuelve, aun cuando el otro contrayente niegue su consentimiento (CIC, can. 1119). En tal caso el otro consorte puede volver a casarse. En relación con el pasaje 1Cor 7,12-16 (privilegio paulino) se enseña y se practica una *separación de un matrimonio natural*, ya consumado, basada en la interpretación de este pasaje por el Ambrosiaster (CIC can. 1120). Pablo defendió expresamente el matrimonio natural entre un consorte cristiano y otro no cristiano, si ambos quieren seguir fieles a él: «Pues el hombre infiel está santificado por la esposa e igualmente la esposa no cristiana está santificada por el hermano, de lo contrario vuestros hijos serían impuros, pero ahora son santos. Pero si la parte no creyente quiere separarse,

puede hacerlo. El hermano (creyente) o la hermana (creyente) ya no está atada en este caso; pues Dios os ha llamado a la paz. Esposa, ¿sabes si quieres retener a tu marido? Varón, ¿sabes si quieres salvar a la esposa?» Agustín y otros han interpretado este pasaje como mera separación de mesa y lecho *(divortio)*. Los maestros medievales Graciano y Pedro Lombardo y con ellos la legislación eclesiástica desde los tiempos de Clemente III e Inocencio III (1.5.1199) se han adherido a la interpretación de este pasaje hecha por Ambrosiaster, basándose en que justamente el matrimonio sólo es sacramento si se contrae entre cristianos, pero no es válido como sacramento si lo contraen un cristiano y un no cristiano, y por eso se puede separar también por voluntad de la parte cristiana (cf. el derecho matrimonial). La exhortación de Jesús: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mc 10,9; Mt 19,6) se dice en general, como lo muestra la invocación a Gén 2,24. Sin embargo la Iglesia, obedeciendo a la palabra de la Escritura, ha aceptado la interpretación paulina teológicamente más estricta del sacramento del matrimonio de Ef 5, así como la libertad en relación con el matrimonio no sacramental de 1Cor 7 y ha extendido esta última interpretación a todos los matrimonios no sacramentales.

3. *Los matrimonios mixtos*

Debido a las peculiaridades, expuestas hasta ahora del matrimonio cristiano, el llamado matrimonio mixto, es decir el matrimonio entre un cristiano y un no cristiano, o un cristiano perteneciente a una comunidad cristiana que no vivía en unidad de fe y de sacramentos con la antigua Iglesia *(communio sanctorum)*, fue desde el principio un problema vital tanto para el cristiano individual como para la comunidad eclesiástica como totalidad. En los primeros tiempos y allí donde los cristianos vivieron de la fuerza del mandato misional de su Iglesia, el problema del matrimonio mixto tuvo un carácter más positivo: el ejemplo cristiano del cónyuge creyente fue siempre una ayuda para el consorte amado, a fin de hallar el camino hacia Cristo. Pero cada

vez que la parte creyente no estaba contenta de su fe, la parte no creyente o de fe diferente ponía en peligro, por sus costumbres de vida y puntos de vista, la fe del cristiano que permanecía todavía en la antigua Iglesia. En relación con los matrimonios de religiones diferentes esto resultó importante, ya que por la propagación del cristianismo un matrimonio de religión diferente pudo convertirse en una excepción indeseada. En relación con los matrimonios de confesiones diferentes el problema del matrimonio mixto vino a ser desde el cisma de la Iglesia oriental, y desde los tiempos de la reforma se convirtió en una cuestión de fe en el sacramento del matrimonio y, en parte, en la indisolubilidad del matrimonio.

En el concilio de Trento de la Iglesia romana intervino por primera vez en esta cuestión al imponer en el decreto *Tametsi* de 1563 a todos los bautizados la obligación de contraer el matrimonio en una forma que garantizara el carácter eclesiástico público, mediante la declaración del consentimiento matrimonial ante el párroco competente y dos testigos. Al que no estaba dispuesto a cumplir esta formalidad al contraer el matrimonio, se le declaraba inhábil para el matrimonio. Así se podía declarar nulo e inválido el matrimonio no contraído de esta forma (cf. D 992 - DS 1816). Pareció necesario que el defecto de forma fuera impedimento matrimonial, ya que por una parte los matrimonios contraídos sin forma muchas veces se disolvían también sin forma y por otra parte, si la Iglesia no introducía una obligación relativa a la forma, los matrimonios contraídos sin tal forma tendrían que considerarse válidos e indisolubles. El CIC de 1917 hizo desaparecer este impedimento matrimonial de la clandestinidad, pues en la obligación de la forma consideraba ya realizado el signo sacramental del matrimonio, que en su forma específica podía ser determinado más concretamente por la Iglesia. Por eso el Código declaraba sencillamente la obligación de contraer matrimonio canónico bajo peligro de nulidad (CIC, can. 1094). Además, ya no existía el peligro de la clandestinidad, pues casi todas las naciones cultas habían introducido la obligación de contraer matrimonio civil.

En época reciente, debido a la industrialización, personas per-

tenecientes a todas las religiones y confesiones se han visto agrupadas en el angosto campo de las tareas comunes (trabajo en la fábrica) y debido a la libertad general de movimientos, así como a los desplazamientos de los refugiados de guerra, el número de matrimonios mixtos ha aumentado considerablemente. En consecuencia, la estricta obligación impuesta por la Iglesia en cuanto a la forma se ha convertido en una serie dificultad para muchas parejas, que contraen matrimonio cristiano considerado básicamente indisoluble, pero no han querido atenerse a la forma prescrita con la Iglesia, puesto que ésta implicaba para el consorte de religión diferente ciertas dificultades para su convicción de fe. Gracias al concilio Vaticano II, que por medio de su *Constitución sobre la Iglesia* y más todavía por su *Declaración sobre la libertad religiosa* no sólo ha creado un nuevo clima, sino también una nueva comprensión de los problemas que constituyen la base del conflicto de los matrimonios mixtos, estas dificultades de forma relativa a los matrimonios mixtos han venido a ser un acicate pastoral que ha provocado la instrucción *Matrimonii sacramentum* del 18-3-1966 (cf. AAS 58 [1966] 235-239) y el motu proprio *Matrimonia mixta* del 31-3-1970 (AAS [1970] 257-263). El resultado de estos decretos se puede sintetizar de la siguiente manera: La Iglesia católica anula desde ahora todas las disposiciones que imponen penas eclesiásticas a los cristianos católicos que han infringido las leyes eclesiásticas para los matrimonios mixtos. Esta disposición tiene un efecto retroactivo, de manera que se perdona la pena a aquel que se había hecho ya reo. Se comunica a los obispos de las diócesis el poder de conceder dispensa de los impedimentos de disparidad de religión y disparidad de culto. La conferencia episcopal alemana en sus disposiciones ejecutivas relativas a *Matrimonia mixta* ha concedido con efecto desde el 1-10-1970 el poder de dispensar del impedimento de la diversidad de confesiones a los pastores de almas autorizados para bendecir el matrimonio, pues reconoce que «en las circunstancias de Alemania en todo caso existe la razón de dispensa» (Disposición ejecutiva n.º 1 a). La obligación de contraer el matrimonio canónico se mantiene en vigor. Pero también de esta obligación formal puede el obispo dispensar si se «oponen no-

tables dificultades a la celebración católica del matrimonio» (Disposición ejecutiva, nota 7). Si se concede la dispensa, la celebración del matrimonio en una comunidad eclesial no católica o la celebración civil del matrimonio en el juzgado constituye la base de un matrimonio sacramental válido.

La segunda cuestión que siempre pesa sobre los matrimonios mixtos, referente a la educación católica de los hijos, se regula en el sentido de que el consorte católico debe declarar que quiere permanecer fiel a su propia fe y, en cuanto sea posible, se cuidará de que sus hijos se bauticen y sean instruidos en la Iglesia católica. Esta declaración se comunicará al consorte no católico. Pero éste ya no tiene por qué hacer declaración alguna respecto de la Iglesia católica, como anteriormente se exigía. En todas estas disposiciones hay que tener en cuenta por un lado que la parte no católica no considera al matrimonio como sacramento y por otro que las comunidades eclesiales no católicas muchas veces no aceptan como válida la forma católica de contraer el matrimonio.

Con estos nuevos decretos de la Iglesia se mantienen en vigor los deseos de la posibilidad de una «forma de celebración de matrimonio ecuménica», en la que participen los ministros de las dos confesiones, así como el deseo de dejar la forma de educación de los hijos en manos de la parte religiosamente más fuerte del matrimonio (no de una disposición jurídica de las Iglesias). Respecto de la forma ecuménica de contraer matrimonio hay que decir: Como el contrato matrimonial entre dos bautizados es necesariamente sacramento (aun cuando no lo acepte una de las partes), parece deseable que se tenga en cuenta a los dos consortes de diferente confesión y a su fe, de manera que se respete tanto la convicción de fe en la propia Iglesia como también la fe del otro consorte y su confesión. Asimismo la prudencia pastoral de la Iglesia puede mostrar aquí en su labor interconfesional nuevos caminos ante un mundo descristianizado. La Conferencia episcopal alemana resolvió en su asamblea plenaria del 1-4 de marzo de 1971 un «estatuto de celebración de las nupcias canónicas para parejas de diferente confesión con la participación de los dos párrocos», que se ha publicado juntamente con un es-

tatuto similar elaborado por el Consejo de las iglesias evangélicas de Alemania. Para la celebración del matrimonio en una iglesia evangélica con la participación del párroco católico se ha seleccionado la más corriente de entre las nueve liturgias del matrimonio habituales entre los evangélicos; la celebración del matrimonio en una iglesia católica con la participación del párroco evangélico se rige por el rito de la *Collectio Rituum* de 1950 e incorpora elementos del nuevo ritual romano del 19-3-1969. En el culto de la palabra así como en las plegarias actúan conjuntamente los dos párrocos. El acto de celebración de matrimonio propiamente dicho lo realiza el párroco católico en la iglesia católica, en la iglesia evangélica el párroco evangélico, poniendo no obstante ambos párrocos la mano derecha sobre las manos de la pareja.

Mayores dificultades surgen en la cuestión del *bautismo* y de la *educación cristiana de los hijos*. La Iglesia tiene que mirar aquí ante todo no al número de sus fieles, sino más bien a la conciencia del consorte católico, que debe ser defendida contra el indiferentismo y laxismo, y que en un buen matrimonio mixto cristiano puede conducir quizá también a una nueva y más profunda comprensión de la fe propia. No sólo la manera como se entiende la Iglesia en el mundo y como la entiende el mundo mismo, sino más todavía la circunstancia de la fuerza de fe, de amor y de confianza orientada hacia el futuro que es capaz de proporcionar en cada caso la Iglesia, será la que decida si es mejor conservar mediante una ley lo ya conseguido, o si se puede y se debe lograr algo nuevo por medio de la libertad. Lo más importante en esta cuestión es que los cristianos se entiendan a sí mismos como la Iglesia a la que le han sido dados el mandato misional y el mandato de propagación del cristianismo en el mundo entero. La libertad que ha traído el concilio Vaticano II sólo se podrá imponer y realizar si nosotros en cuanto cristianos comprendemos y vivimos la nueva concepción de la Iglesia como pueblo de Dios articulado jerárquicamente, como pueblo elegido de Dios peregrinante en este mundo. Las profundas y universales verdades de fe no deben convertirse en ideologías acartonadas y oprimentes, pero tampoco el sentido de lo históricamente

real y de lo humanamente útil puede falsear la fidelidad a la ineludible verdad en el misterio de nuestra fe. Si la «Iglesia en el mundo de hoy», tal como la ve el concilio Vaticano II, ha de convertirse en realidad viva, deben colaborar entre sí el pensamiento crítico y la fidelidad a la fe.

4. *Problemas de nuestro tiempo.*

a) Otro problema que tiene relación con la sacramentalidad del matrimonio, fue ya planteado por el cardenal Belarmino y nuevamente abordado por la encíclica *Casti connubii* (1930). Se trata de la cuestión de si el matrimonio como sacramento sólo consiste en el acto de la celebración del matrimonio, del que hemos de hablar más adelante, o si el matrimonio, como la eucaristía, es un sacramento permanente (una vez consagrado, subsiste el estado de consagración), lo que significaría que en toda realización del amor matrimonial en forma mental o corporal se realizaría y recibiría de nuevo el sacramento. Pero por el contrario hay que decir que ya solamente el hecho de que se trata de dos personas históricas y no de una cosa como signo (como el pan y el vino en la eucaristía) priva de todo fundamento a esta opinión. A lo sumo se podría comparar el matrimonio con el bautismo, que también, una vez recibido, deja al bautizado en un nuevo estado, pero no se constituye como sacramento en cada una de las acciones del bautizado. De ahí que la penitencia no signifique tampoco un retorno al bautismo (cf. «Sacramento de la penitencia» § 14).

b) La crisis matrimonial de nuestra época ha dado ocasión a algunas tentativas teológicas que, apoyándose en la cláusula de Mateo, tratan de permitir el divorcio, por lo menos con motivo del adulterio; a este respecto hay que decir que los textos bíblicos, tal como se han expuesto más atrás, no ofrecen base suficiente para ello. Además esta excepción llevaría en la práctica a que en todos los casos en los que se tiende a la separación de un matrimonio desgraciado, el adulterio se convirtiera en el camino más utilizado para alcanzar esta meta. La separación ma-

trimonial sería la recompensa del adulterio. Además, no se puede pasar por alto que sólo la indisolubilidad y la sacramentalidad (y sólo ellas) pueden conservar y despertar en el hombre fuerzas morales que son de la máxima significación tanto para la institución del matrimonio, tan importante ya en la esfera natural del pueblo cristiano, cuanto todavía más para la madurez moral de la persona humana en el matrimonio: El conocimiento de la indisolubilidad (y de la sacramentalidad) del matrimonio, bien entendida, puede suscitar en el hombre la firme voluntad y gracias a esto las fuerzas para no contraer con rapidez y ligereza el matrimonio, para conocer y evitar las numerosas tentaciones que amenazan el amor original y auténtico del comienzo en el transcurso de una larga vida matrimonial, para encontrar en caso de que hubiera fallos humanos la fuerza para el perdón que purifica y ahonda el amor y para conservar el necesario respeto por los matrimonios ajenos.

Naturalmente sigue subsistiendo aquí el problema esencial y existencial para la Iglesia de cómo ayudar a las personas envueltas en matrimonios fracasados. Este problema es esencial, pues la Iglesia, como dice Cristo de sí mismo, ha venido no para curar a los sanos, sino a los enfermos (Lc 5,31) y su misión consiste en buscar lo que se ha perdido (Mt 9,13; Lc 19,10). El problema es existencial, porque la Iglesia es justamente este pueblo vivo de Dios, y siempre hay que hacer que coincidan la reglamentación canónica, el conjunto de la Iglesia y la necesidad personal de cada uno de los miembros de esta Iglesia. Las posibilidades de declarar nulo el matrimonio desarrolladas por la Iglesia no bastan si no se descubren los factores que imposibilitan la comunión — aunque sin ser por sí mismos motivos de nulidad — hasta después de haber iniciado la vida en común.

Para solucionar este problema mencionado en último lugar se han propuesto diferentes caminos:

1) Basándose en el hecho de que Mateo presenta las afirmaciones más importantes sobre la cuestión del matrimonio en el sermón de la montaña, se ha planteado la afirmación (cf. E. GALL, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?* Zurich 1970) de que este requisito, al igual que las restantes exigencias del sermón de la

montaña, deberían considerarse no como una ley obligatoria, sino como modelo ético o mandamiento de perfección. Pero el conjunto de afirmaciones sobre el matrimonio contenido en el Nuevo Testamento y la tradición unánime prohíben una interpretación de esta naturaleza. Cristo predicó esta idea del matrimonio frente a la tradición y práctica veterotestamentaria y frente al mundo pagano con la dureza del lenguaje profético, sin consideración a la limitación humana, porque gracias a su obra de redención ha proporcionado a las decisiones la fuerza sobrenatural con que poder superar la debilidad y limitación humanas.

2) También se ha planteado la cuestión de si no habría que considerar el matrimonio primariamente no tanto como realidad jurídica, sino más bien como posibilidad antropológica, en la que viene dada la unión de dos cónyuges de diferente sexo por la comunión en el pensamiento, voluntad y acción (cf. a este respecto la teoría precristiana de los romanos acerca del *consensus*). Pero allí donde esta comunidad concreta y vital de experiencia y vida ha desaparecido totalmente y ha quedado aniquilada, ya no existe el matrimonio, y por tanto no se puede hablar de una separación matrimonial o divorcio. Por el contrario hay que decir que el sacramento cristiano, aun cuando ha sido guarnecido en el curso de los siglos con múltiples disposiciones legales, no se agota en modo alguno en el plano de las realidades jurídicas, sino más bien tiene su sede y razón de ser en la profundidad de la realidad ontológica de la naturaleza y persona humanas asumidas en el misterio de Cristo. Una consideración exclusivamente sociológico-psicológica del matrimonio prescinde del misterio de fe de este sacramento.

3) Los textos bíblicos y toda la tradición de la Iglesia (en un sentido profundo también en la fe de la Iglesia oriental, aun cuando allí se observan múltiples variaciones condicionadas históricamente en la práctica) ponen de manifiesto que el matrimonio ha venido a ser algo nuevo en la predicación de Cristo, que es totalmente indisoluble en cuanto unión sacramental de hombre y mujer. Por tanto sólo queda finalmente la cuestión: ¿Puede darse una posibilidad de vida en la comunidad eclesial, es decir, autorización para vivir en la comunión sacramental de la

Iglesia, para aquellos cristianos cuya comunión de vida humano-matrimonial ha quedado rota (siendo en este caso de muy difícil solución saber hasta qué punto han contribuido a la ruptura la culpa personal de los cónyuges o la confusión y funesto encadenamiento de circunstancias diversas, no intencionadas) y para aquellos que, ante este vacío humano, han buscado una nueva comunión vital y han contraído matrimonio civil?

La cuestión, que en la actualidad parece especialmente apremiante, se planteó repetidas veces en la historia de la Iglesia. Las tentativas de solución muestran que existen desde luego realidades que no se pueden dominar plenamente ni desde la perspectiva dogmática del ser humano-cristiano ni desde la perspectiva jurídica de la acción humana según el orden y el derecho en la sociedad. Para tales casos sólo puede recurrirse a soluciones prácticas, que deben conservar naturalmente el carácter de una auténtica «reglamentación para casos especiales». Las razones en favor de esta «disciplina excepcional» las vio ya ORÍGENES en la exigencia de la razón de elegir el mal menor, «para evitar lo peor» (*In Mt* 14,23: PG 13,1245), cuando dice: «Algunos de los precedentes de la Iglesia han permitido, contra lo que está escrito, que una mujer pueda casarse en vida de su esposo. De este modo obran contra las palabras de la Escritura... (se citan 1Cor 7,39 y Rom 7,3), naturalmente con alguna razón. Se puede suponer, pues, que permitieron este proceder en contraposición con lo escrito y establecido desde el principio para evitar algo peor...» De la misma manera escribe posteriormente BASILIO (*Ep.* 217 cn. 77: PG 32,804ss): «El que abandona a la mujer que le ha sido confiada debidamente y se casa con otra, está sometido a la sentencia por adulterio según la expresión del Señor. Pero ha sido determinado legalmente por nuestros padres que éstos lloren un año, oigan dos años, doblen la rodilla tres años, en el séptimo año se reúnan con los fieles y sean autorizados a participar en el sacrificio, si han hecho penitencia acompañada de lágrimas.» Al formular el concilio de Trento la doctrina del matrimonio frente a las doctrinas de los reformadores (D 977 - DS 1807), evitó expresamente tomar posición contra las disposiciones pastorales de excepción que por razones misioneras (misión entre

paganos en Inglaterra) formuló Gregorio II el año 726 en su carta a Bonifacio (cf. *Decr. Grat.* P 2, C 32, q 7, c 18), así como contra las disposiciones de excepción de la Iglesia oriental debido a los esfuerzos en favor de la unión (cf. P. FRANSEN, *Divorcio en caso de adulterio en el concilio de Trento 1563,* en «Concilium» 55 [1970] 249-260). Estos procesos históricos han movido a teólogos de primera fila de nuestra época a proponer a la Iglesia, frente a las necesidades de nuestro tiempo, el siguiente procedimiento: «Cuando un primer matrimonio se ha destruido de forma irreparable para ambos lados desde hace tiempo; y cuando por el contrario un segundo matrimonio contraído después se ha acreditado como una realidad ética a lo largo de un período de tiempo y se ha realizado con espíritu de fe, especialmente en la educación de los hijos (de manera que la destrucción de este segundo matrimonio supondría destruir una magnitud moral y provocaría un mal moral), debería autorizarse la comunión a los que viven en un segundo matrimonio de esta naturaleza, recurriendo para ello a un camino extrajudicial, es decir, al testimonio del párroco y de los miembros de la comunidad.» Pero hasta el momento no existe una decisión eclesiástica respecto de esta proposición. (Cf. J. GRÜNDEL, *Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte* [p. 41-60]; id., *Moraltheologische und moralpsychologische Überlegungen zur Ehescheidung* [pág. 61-78] en «Zum Thema Ehescheidung» KBW Stuttgart 1970. — J. RATZINGER, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe* [p. 35-56] y FR. BÖCKLE, *Die gescheiterte Ehe, Thesen und Vorschläge aus moraltheologischer Sicht,* en «Ehe und Ehescheidung»; Munich 1972. — R. PESCH, *Freie Treue, Die Christen und die Ehescheidung,* Friburgo de Brisgovia 1971. K. HÖRMANN, *Kirche und zweite Ehe* (admisión a los sacramentos), Innsbruck 1973.

§ 7. *Los bienes del matrimonio*

H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe,* Breslau 1935. — H. MUCKERMANN, *Vom Sinn der Ehe,* Bonn 1938. — B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung,* Einsiedeln 1941. — A. LANGE, *De fine*

primario matrimonii, Roma 1941. — T. CLAUDE SCHAAL OFM, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scholastique*, París 1948. — A.M. HENRY, *El matrimonio*, en *Iniciación teológica*, III, Herder, Barcelona ²1964. — G. ERMECKE, *Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den Ehezwecken und über die Natur des ehelichen Aktes*, ThGl 52 (1962) 350-361.

1. El fenómeno del matrimonio se ha visto en forma muy diferente, tal como pueden mostrarlo ya los diferentes nombres. Si la palabra alemana apunta al «derecho siempre vigente» en esta alianza (Kluge-Götze), la palabra *matrimonium* indica el sentido de fundamento familiar de esta institución, *connubium* (ocultamiento en el velo de la esposa) la reciprocidad del contrato matrimonial, y *coniugium* la comunión de la tarea vital que ha de realizarse (llevar el yugo común).

2. La diferente concepción del matrimonio se pone asimismo de manifiesto en la diferencia de los nombres que se han aplicado en la teología a lo que llamamos «bienes matrimoniales». El primero en hablar de esto fue AGUSTÍN, quien los llamó bienes *(bona)* y enumeró tres bienes matrimoniales: el *bonum prolis* (sucesión), el *bonum fidei* (confianza y fidelidad) y el *bonum sacramenti* (participación del misterio existente entre Cristo y su Iglesia) *(De bono coniug.* c 24, n.32: PL 40,394; *De Gen. ad. lit.* IX, c.7, n.12: PL 34,397). Estos bienes del matrimonio son para Agustín la disculpa o justificación del acto matrimonial, que sin estos bienes le parece moralmente problemático *(De nupt. et conc.* I, c.10s: PL 44,419ss; *De bono coniug.* c.5, n.5: PL 40,376). Esta doctrina llegó a través de PEDRO LOMBARDO *(Sent.* IV d.31: PL 192, 918-922) a la alta escolástica, de manera que también aquí los bienes del matrimonio aparecen continuamente *ad excusandum matrimonium* (TOMÁS, S.Th. III suppl., q 49; BUENAVENTURA, *Sent.* IV, d 31, a 1, q 3). El trasfondo de esta doctrina son las palabras de san Pablo en 1Cor 7,2-9 al decir: «Por razón de la lujuria, que cada uno tenga su mujer y cada mujer tenga su propio marido», donde a la comunión de amor corporal llama obligación mutua (ὀφειλή) y concluye con la sentencia: «Es preferible casarse que quemarse.» Ya el concilio de Florencia ex-

puso la doctrina de los bienes en forma positiva, sin la finalidad citada por Agustín (D 702 - DS 1327; NR 730). El derecho eclesiástico presenta otro aspecto de esta cuestión al exponer los bienes como fines del matrimonio (CIC can. 1013) y considerar como fin primario la procreación y educación de los hijos y como fin secundario el amor mutuo y la mutua ayuda de los cónyuges. Esta opinión se ha defendido por lo menos desde el siglo XIX en el derecho eclesiástico. Si de este modo se ha logrado una consideración de esta realidad más objetiva y real frente a la consideración de los bienes matrimoniales de Agustín, por otra parte, debido a esta expresión acerca de los fines objetivos, se ha ocultado el misterio de la alianza matrimonial que radica en la libertad del amor de dos personas y por ello se pone en peligro la realización de la misma. Ésta fue la razón por la que en época reciente se ha hablado del sentido del matrimonio en lugar de los bienes o fines del matrimonio (cf. H. DOMS, *Der Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; H. MUCKERMANN, *Der Sinn der Ehe*, Bonn 1938). Con la palabra «sentido» se quiere expresar que no se puede hablar del matrimonio con una objetividad material, que no tenga suficientemente en cuenta la libertad de los cónyuges como personas. Se habla de sentido cuando no sólo hay coincidencia entre la finalidad subjetiva y el orden de finalidad objetivo, sino también cuando se considera y se afirma en su orden interno una acción subjetivamente no orientada a un fin e inmediata del hombre. Pero precisamente esta acción subjetiva, sin orientación objetiva determinada, que procede de la inmediatez interna de la persona, parece ser para el hombre moderno el ámbito auténtico, especial del amor. Los propósitos intencionados perjudican o destruyen la inmediata libertad autónoma de la persona, en opinión del hombre moderno.

3. Una afirmación dogmáticamente válida sobre esta cuestión deberá partir de las siguientes consideraciones previas:

a) La visión que acabamos de esbozar del amor en su libertad e inmediatez es una visión auténtica de una cosa que sin esta visión no se puede conocer plenamente.

b) El conjunto del amor humano, tal como se exige en el

amor total humano realizado en espíritu, alma y cuerpo como acción común de los esposos, en su figura concreta se halla continua e inmediatamente en peligros que sólo pueden conocerse y superarse no por la mera inmediatez, sino muchas veces sólo mediante propósitos tomados en virtud de decisiones previas (y aquí una vez más con la gracia sacramental de Cristo).

La unidad anímico-corporal de este amor en el que la corporeidad no debe entorpecer la vivencia anímico-espiritual ni los hechos y acciones corporales deben perderse de vista en virtud de ideas u objetivos intelectuales, es, al igual que la comunidad de la acción y de los hechos, lo que en cuanto amor auténtico debe integrar completamente el deseo propio en el «por el otro» y lo que debe hacer que se reciba la propia vivencia no como fruto de la acción propia, sino como don del otro. Y esta unidad anímico-corporal del amor se pone en peligro en todo hombre y en todo tiempo, debido tanto a una sensibilidad desordenada que quisiera extinguir lo anímico-personal, como también por el egoísmo, que es el enemigo capital de todo amor auténtico. Partiendo de la imagen de esta naturaleza del hombre perturbada por el desorden natural y los pecados personales, Pablo escribió sus «concesiones» (no preceptos: 1Cor 7,6) arriba mencionadas. Estas concesiones no hablan de lo positivo del amor conyugal, que se ensalza también en la Sagrada Escritura, por ejemplo en el gran cántico de amor del AT (el Cantar de los cantares) o en el mismo Pablo, aun cuando en una forma más espiritual, en su primera carta a los Corintios (cap. 13). Pero prescindir totalmente de estas obscuras profundidades de la naturaleza humana (consecuencias del pecado) sería igualmente un engaño que tendría que contribuir a una decepción que no haría sino perjudicar al amor humano y por tanto al matrimonio y a la familia.

c) En el caso del matrimonio tenemos que considerar finalmente lo que hemos dicho al comienzo, es decir, que es un sacramento social, o sea, un sacramento que se recibe para el otro, para el cónyuge que nos va a acompañar para toda la vida y para la familia que se va a constituir. La actitud básica natural y cristiana de servicio (cf. Mc 10,45) no puede quedar anulada por la vivencia de la propia realización y del gozo resultante.

d) Según esto deben contemplarse desde una perspectiva sintetizante cuatro verdades, si queremos entender y responder como es debido a la cuestión acerca de los bienes fundamentales del matrimonio que vamos a estudiar:

α) El amor radica y se funda en la inmediatez no objetivada de la libertad de la persona humana.

β) El hombre en cuanto criatura y como parte de la gran creación debe integrarse libremente en los órdenes mayores y superiores de la creación, si ha de permanecer libre, si ha de ser libre en absoluto. La desordenada arbitrariedad, por mucho que se viva como momentánea realización del ser propio (perturbado por el pecado), no es auténtica libertad y destruye muchas veces la dignidad de la persona y la comunidad del amor auténtico.

γ) Es una experiencia humana original y una verdad de fe que la naturaleza humana en sí y en su relación con el mundo no se encuentra ya en aquel orden sano y ordenado, que es condición previa para una coincidencia entre los deseos humanos y el orden sobrenatural; esta coincidencia sólo puede lograrse mediante una aceptación espiritual firme y libre, mediante la ordenación y subordinación de sí mismo, incluso con renuncia y sacrificio. «Estad sometidos los unos a los otros en el temor de Dios» (Ef 5,21).

δ) Esta integración consciente y libre sólo puede tener lugar con una ayuda que no puede producir, sino sólo recibir el hombre, ayuda que recibimos de aquel a cuya imagen hemos sido creados, con la gracia de Dios, que significa y produce la salvación y curación. Cuando el hombre natural no quiere reconocer estas verdades cristianas, hay que preguntar si no se explica aquí como amor matrimonial un estado, que se origina debido a que en la vida común los egoísmos de ambas partes se sintonizan entre sí de tal manera que uno no estorba ya nada al otro (las reglas naturales de juego de la vida social). Esto tiene un valor nada despreciable para la vida práctica, pero no es todavía amor matrimonial, tal como lo añora el «primer amor» y lo entiende el mensaje cristiano a partir del misterio del amor divino.

4. Partiendo de estos presupuestos se puede decir:

a) El sentido superior del matrimonio es la familia, en la que se basan la procreación y la formación del género humano (cf. Tob 6,18). Aquí tiene su plenitud el matrimonio. Sería un contrasentido considerar al matrimonio básicamente como matrimonio sin hijos. Como esta finalidad natural se antepone a la consideración humana y a la voluntad del hombre, está justificado que la Iglesia hable de la procreación y de la educación de los hijos como del fin primario del matrimonio (CIC, can. 1013 § 1). Esto no significa que el primer fin material tenga que ser el hijo. Es el contrato matrimonial y no la comunión corporal la realidad que constituye la base del sacramento del matrimonio. Por eso el matrimonio sin hijos goza de la protección de la indisolubilidad sacramental; hasta ahora la Iglesia ha prohibido explícitamente la fecundación artificial para tener hijos (Pío XII, 1956). Finalmente la Iglesia, apoyándose en AGUSTÍN *(De nupt. et conc.* I, c. 11, n. 12: PL 44,320s; cf. Mt 1,20) ha reconocido el matrimonio josefino, una comunión de vida matrimonial que sólo puede entenderse y realizarse en circunstancias plenamente extraordinarias y en la fe, comunión de vida matrimonial que renuncia básicamente a la unión corporal. Pero si el hombre negara este sentido superior del matrimonio, se pondría fuera del orden creacional, y además en una forma tan absoluta que la Iglesia tendría que decir que en este caso no podría haberse constituido el matrimonio ni siquiera en virtud del contrato matrimonial, pues fuera de este orden superior de la naturaleza el hombre no es capaz en absoluto de crear una realidad tal como es el matrimonio cristiano constitutivo de la familia; esta realidad se le regala al hombre, no la puede crear por sí mismo (cf. D 2295 - DS 3838).

b) En el orden ontológico perceptible e inmediatamente intentado, subordinado por tanto al anteriormente mencionado (cf. CIC can. 1013 § 1), el primer bien es la comunión de amor de los esposos, el amor mutuo, la realización del ser propio en la comunión para la que ha sido creada la naturaleza corporal del hombre como varón y mujer (cf. Gén 2,18). Pero no sólo esto, sino que el hombre en cuánto persona, en cuanto ser que es capaz de amor verdadero, debe tener en el matrimonio su realización en el amor

de mutua benevolencia y amistad, en la ayuda y en el consuelo mutuos, aun cuando la comunión corporal no sea posible todavía o no lo sea ya (cf. Tob 8,6-9).

c) La interpretación cristiana del hombre no puede prescindir del hecho de que la doctrina paulina del matrimonio *remedium concupiscentiae* guarda relación a estos bienes del matrimonio. Sólo cuando se acepta esta doctrina paulina se puede conocer también la problemática que plantea la limitación del número de hijos (regulación de nacimientos) en la familia (como) postulado de la política demográfica de la humanidad en esta tierra) reconocida en nuestra época por la Iglesia como posible y necesaria. La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* escribe respecto de esta cuestión: «Por su índole natural, la misma institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su propia corona (art. 48)... Los hijos son el don excelentísimo del matrimonio y contribuyen grandemente al bien de los mismos padres... El matrimonio no es solamente para la procreación; sino que la naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que el amor mutuo de los esposos se manifieste ordenadamente, progrese y vaya madurando (art. 50)...» En el artículo 51 se habla de la regulación de los nacimientos, cuestión que trató después profundamente la encíclica *Humanae vitae* del 25-7-1968. La controversia en torno a esta encíclica muestra que la visión sintetizante de la finalidad subjetiva superior, de la auténticamente objetiva y de la libremente aceptada del matrimonio, necesaria para la interpretación cristiana completa del matrimonio, tiene un aspecto pastoral además del aspecto dogmático y teologicomoral (cf. a este respecto F. Böckle - C. Holenstein, *Die Enzyklika in der Diskussion, Eine orientierende Dokumentation zu Humanae Vitae*, Colonia 1968 y el documento de la Congregación del clero del 26-4-1971, publicado en la edición semanal inglesa de «L'Osservatore Romano» del 20 de mayo de 1971, que declara que es «subjetivamente justificable» «en determinadas circunstancias» el uso de anticonceptivos).

Una cosa ha resultado clara gracias a la evolución en esta materia: La doctrina acerca de los bienes del matrimonio no es

una doctrina sobre la justificación del matrimonio (Agustín), ni tampoco una doctrina acerca de los fines del matrimonio (derecho matrimonial), sino más bien una doctrina acerca de la naturaleza metafísica del matrimonio, que eleva al individuo más allá de sí mismo y a los dos cónyuges más allá de la comunión de su mundo personal, integrándolos en la realidad superior del conjunto del mundo, y es misión del hombre aceptar cada vez más estas disposiciones divinas y servirlas.

5. Si se entiende correctamente esta naturaleza metafísica de la comunión matrimonial de hombre y mujer y se acepta en una decisión interna previa, se podrá decir que aquí no sólo hay que hablar de los bienes y de los fines del matrimonio, porque este matrimonio así entendido y vivido es por sí mismo un bien elevado, en tanto representa en forma única el ámbito en el que el hombre puede desarrollarse en su totalidad, madurar y hallar su plenitud, y en tanto en esta realización del individuo parece descubrirse la raíz más profunda de la comunidad humana y la supervivencia de la humanidad no sólo en la descendencia, sino también en la paz de los individuos y de los pueblos. Por consiguiente el matrimonio en cuanto ámbito del amor para el individuo y para las comunidades humanas es un bien singularmente elevado, cuya magnitud no puede mostrarse ni basarse en otros bienes o finalidades. En un auténtico canto de amor como es el Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento se expresa en forma especial el resplandor de este bien superior (cf. L. KRINETZKI, *Die Liebe hört nie auf*, Stuttgart 1965).

§ 8. *El signo externo del sacramento*

J. TERNUS, *Vertrag und Bund der christlichen Ehe als Träger der sakramentalen Symbolik*, DTh 10 (1932) 451-474. — G. REIDICK, *Die hierarchische Struktur der Ehe*, Munich 1953. — KL. MÖRSDORF, *Die kirchliche Eheschliessungsform nach den Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse*, MThZ 9 (1958) 241-256. — J. KLEIN, *Die Ehe als Vertrag und Sakrament im CIC*, en J. KLEIN, *Skandalon*, Tubinga 1958, 238-287. — M. KAISER, *Der Ehewille als materieller und formeller Ehewille*, TThZ 69 (1960) 75-85, 148-158. — *Ordo celebrandi matrimonium* del 19-3-1969.

1. Si hemos de hablar aquí del signo que constituye el sacramento, no se alude por ello al hecho de que en el Antiguo Testamento la alianza matrimonial entre el hombre y la mujer aparece como figura simbólica, y por tanto como señal de la alianza entre Dios e Israel, ni tampoco nos referimos a que la relación Cristo-Iglesia, desde el punto de vista de Pablo, no sólo es figura, sino también razón de la existencia del matrimonio como sacramento. Debemos buscar más bien una acción o un acontecer o una cosa que señale la alianza matrimonial como sacramento y constituya su base y que por ello pueda valer como signo eficaz de gracia respecto de este sacramento.

2. El matrimonio como alianza de vida indisoluble entre un hombre y una mujer, como sacramento eficaz de la gracia en la Iglesia, no puede estar constituido por un acontecer o acción que no proceda de una clara decisión moral humana, de algo que fuera más bien casualidad humana; por ello se ha impuesto el principio general de que el matrimonio no se origina por la unión corporal de los interesados *(nuptias non concubitus, sed consensus facit* [ULPIANO, *Digesta* I 17, 30; *Cod. Justinianum* V 17, 8; PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* IV, d 27]), aun cuando allí donde se ha constituido una alianza matrimonial por una decisión personal libre, la unión corporal confiere a la alianza una consumación *(matrimonium consummatum),* que fuera del matrimonio no sacramental *(privilegium Paulinum)* descarta la disolución del lazo matrimonial.

3. *a)* Pero el matrimonio es tan exclusiva cuestión de los dos consortes que la intervención de la Iglesia en la celebración del matrimonio puede ser condición necesaria establecida expresamente por la Iglesia dada la importancia del matrimonio para todo el pueblo de Dios y para la Iglesia de Cristo, pero no la razón constitutiva de realidad en orden a la existencia del lazo matrimonial. En esta cuestión la tradición presenta varias lagunas, pero no contiene ningún argumento en contra. Si en la época de los padres sólo se habla de la «oración y bendición de la Iglesia» en favor del matrimonio, en ninguna parte se pone de manifiesto que esta bendición y oración sean la causa constitutiva del sacramento. Por

el contrario dice el papa Nicolás I el año 866, en su respuesta a los búlgaros, que le consultaron acerca de la importancia de las ceremonias eclesiásticas (oración y bendición) que algunos habían declarado ser los elementos constitutivos del sacramento: «Baste según las leyes el solo consentimiento de aquellos de cuya unión se trata. En las nupcias, si acaso ese solo consentimiento faltare, todo lo demás, aun celebrado con coito, carece de valor» (D 334 - DS 643). El papa resalta explícitamente que en algunas circunstancias se puede prescindir sin pecado de la bendición de la Iglesia.

b) Ya los emperadores Teodosio II y Valentiniano III promulgaron el año 418 una ley según la cual la omisión de las formalidades civiles no afectaba en modo alguno a la validez del vínculo matrimonial; sólo era necesario para la conclusión de matrimonio, además del *consensus ipsorum* (para adquirir el carácter oficial del estado) la *confirmatio amicorum fide,* es decir, el testimonio de los amigos en favor de este consentimiento (L 3, cod. Theod. III, 7). Justiniano aceptó esta ley (L 22, cod. V, 4) y Graciano (hacia el año 1140) acogió el sentido de esta disposición en su colección jurídica (c. 17, C 28,1), por lo que resultó decisiva para la gran teología de la edad media. PEDRO LOMBARDO *(Sent.* IV, d 28: PL 192,914-916), TOMÁS *(Sent.* IV, d 26, q 2, a 1, ad 1; S.Th. suppl., q 45) y otros defendieron esta doctrina. La única excepción la constituye Guillermo de París († 1249), que explicó que sin oración y bendición de la Iglesia no había sacramento. El concilio de Florencia subrayó explícitamente que «la causa eficiente del matrimonio regularmente es el mutuo consentimiento expresado con palabras de presente» (D 702 - DS 1327). El concilio de Trento enseñó: «no se puede dudar *(Tametsi:* D 990 - DS 1813) que los matrimonios secretos *(clandestina matrimonia),* que se constituyen por el libre consentimiento de los contrayentes, son *rata et vera* (jurídicamente eficaces y verdaderos), a no ser que en cada caso la Iglesia los declare nulos e ineficaces, ...» Esta idea se impuso aun cuando MELCHOR CANO († 1560) en su obra *De locis theologicis,* publicada el año 1563, declaró que este consentimiento sólo es contenido del sacramento, y que la bendición del sacerdote es la forma, a pesar de que algunos obispos defendieran esta doctrina en el concilio. Después del concilio los teó-

logos galicanos y josefinistas enseñaron (frente al matrimonio civil del Estado) que la bendición de la Iglesia constituía el sacramento como *forma sacramenti* (cf. JUENIN, *Opera,* Lyón 1704, VII 638; en forma similar Estius, Toledo, Tournely, etc.). Esto mismo enseñaron desde el siglo XIX, coincidiendo con los católicos, algunos teólogos ortodoxos (cf. ANDRUTSOS, *Dogmática,* Atenas 1956, 398). En especial la ortodoxia rusa considera la bendición y coronación de la esposa como la forma total del sacramento.

c) Desde los tiempos del CIC de 1917 pertenece a este consentimiento como condición necesaria para su validez en la Iglesia el que se efectúe ante el párroco competente y dos testigos la declaración de consentimiento. Así se pone de manifiesto que se trata de un contrato de miembros de la Iglesia, y no de un contrato privado de personas con capacidad jurídica. La Iglesia ha dado con esto una nueva figura al signo externo de este sacramento, del mismo modo que en la edad media al signo sacramental de la imposición de manos añadió la colación de los instrumentos. El hecho de que se puede dispensar de esta obligación (por parte del obispo) muestra que en este caso se trata de una condición necesaria y no de un elemento esencial del signo sacramental.

4. La Iglesia romana ha mantenido siempre que el matrimonio entre cristianos es sacramento y que sólo puede realizarse mediante el contrato matrimonial válido (CIC, can. 1012; D 1854 - DS 3145s). En analogía con las circunstancias objetivas, se llama también «contrato matrimonial» a este consentimiento mutuo, porque en la forma del contrato encuentra una configuración especialmente precisa, aun cuando en sí es algo más que un contrato e implica una comunión de amor personal, que supera con mucho la naturaleza de una relación jurídica objetiva. El contenido de este contrato de derecho eclesiástico se ha formulado sobre todo en relación con las palabras de Pablo: «Que el marido pague el débito a la mujer, y lo mismo la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; lo mismo que el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer. No os neguéis uno a otro, a no ser de común acuerdo,

por algún tiempo, para dedicaros a la oración. Pero volved de nuevo a vivir como antes, no sea que Satanás os tiente por vuestra incontinencia. Esto lo digo como concesión, no como mandato» (1Cor 7,3-6). Según esto el derecho eclesiástico ve el objeto de este contrato matrimonial el *ius in corpus:* La *materia* del contrato matrimonial y por tanto del signo sacramental del matrimonio es la entrega mutua completa al otro; como *forma* se considera la aceptación mutua de esta entrega (cf. P. v. GASPARRI, *Cat. Rom.* III c.9., a. 7, q. 490). Si se quiere articular esta afirmación jurídica en el marco del amor matrimonial, debería decirse que el sentido de este consentimiento matrimonial se cumple en una actitud básica personal de los dos consortes, que no sólo se da en la realidad corporal, sino en toda la amplitud y profundidad del ser personal corpóreo-espiritual «para el otro» y acepta esta misma actitud del otro como «puro don del amor del otro»; así «el otro» ha de ser meta y punto de partida del movimiento espiritual en el consentimiento del amor si este consentimiento no ha de convertirse en asunto jurídico tal como lo fue parcialmente en el ámbito extracristiano (cf. supra § 2), sino que ha de poner de manifiesto el sagrado «vínculo», que expresa el matrimonio según Ef. 5,32.

5. El contrato matrimonial como resultado de la declaración de consentimiento es, según esto:

a) un *contrato bilateral* no sólo porque impone los mismos derechos y obligaciones, sino porque «obliga» a cada uno a amar al otro.

b) Se trata de un *contrato indivisible,* que no puede ser válido para uno e inválido para el otro; por eso no puede llegar a ser sacramento el matrimonio entre un bautizado y un no bautizado, aun cuando por dispensa eclesiástica sea un matrimonio legítimo *(non ratum).* Y a la inversa, un consentimiento matrimonial válido en el derecho natural entre dos no bautizados puede convertirse en sacramento por el bautismo de los dos cónyuges, que los capacita para este nuevo amor cristiano. Un contrato matrimonial entre católicos o entre un cristiano católico y otro no católico que no satisface la forma obligatoria de la Igle-

sia — en tanto en el segundo caso no se ha recabado previamente la dispensa de la forma obligatoria — es un contrato matrimonial de derecho natural, pero no sacramento. No obstante, mediante un acto de superior jurisdicción de la Iglesia, en circunstancias determinadas más concretas de derecho eclesiástico puede ser elevado (sin nueva declaración de consentimiento) a sacramento *(sanatio in radice).* Por eso un matrimonio meramente civil entre cristianos católicos es un matrimonio jurídicamente inválido, no es sacramento, pero no por ello es un no-matrimonio, es decir, no es concubinato.

c) El llamado contrato matrimonial se refiere a toda la persona de los dos consortes, y el amor no sólo deja al otro la libertad intacta, sino que se la proporciona en una forma que sólo se puede dar y vivir en la auténtica comunión de amor.

d) El contrato matrimonial en cuanto contrato de bautizados es un contrato en la Iglesia, en cuanto que el hombre se convierte en persona en la Iglesia de Cristo por medio del bautismo (CIC, can. 87), lo que se pone de manifiesto por la declaración de consentimiento ante el párroco competente y dos testigos (CIC, can. 1094).

6. A la validez del contrato matrimonial en el ámbito de la Iglesia pertenecen según prescripción de la Iglesia:

a) la capacidad bilateral no sólo desde el punto de vista biológico y espiritual, sino también jurídico eclesiástico (carencia de impedimentos matrimoniales: cf. derecho eclesiástico).

b) la voluntad matrimonial bilateral, que por lo menos no puede descartar los dos primeros de los tres bienes matrimoniales arriba mencionados *(proles, fides, sacramentum)* así como la indisolubilidad, pues de lo contrario no se realizaría el contrato.

c) Entra además una forma de celebración matrimonial establecida expresamente desde el Tridentino (decreto *Tametsi:* D 990-992 - DS 1813-1816), destinada a eliminar la inseguridad oficial que se había desarrollado con motivo de los matrimonios clandestinos de la edad media. Desde el decreto *Ne temere* del 2 de agosto de 1907 (CIC, can. 1095, § 1, n. 3), el consentimiento matrimonial debe declararse ante el párroco y dos testigos a demanda

del párroco. El matrimonio constituido sobre la base de esta forma de celebración puede ser matrimonio público *(matrimonium publicum)*, pero en algunas circunstancias puede tratarse también del matrimonio llamado *de conciencia* (matrimonio mantenido en secreto, pero formalmente celebrado ante el párroco y testigos).

7. La Iglesia ha subrayado repetidas veces en forma explícita, como lo ha mostrado ya la historia del matrimonio (§ 2) que le compete el derecho propio y exclusivo de dar leyes y hacer justicia en las causas matrimoniales entre bautizados en tanto éstas afectan al sacramento (cf. CIC can. 1016, 1960). El pseudosínodo de Pistoya quiso derivar el derecho de la Iglesia del derecho del Estado. El concilio de Trento estableció detalladamente que la Iglesia puede imponer, sin cometer error, impedimentos impedientes y dirimentes y que puede asimismo dispensar de ellos (D 973s; 979 - DS 1803s; 1809). El *Sílabo* de Pío IX (D 1768-1770 - DS 2968-2970) subrayó nuevamente este derecho, y el CIC de 1917 (can. 1038) se atuvo a lo mismo, aceptando explícitamente el derecho del Estado en cosas de derecho civil (derecho hereditario, derechos titulares, etc.). La forma y el número de los impedimentos matrimoniales, tal como se han expuesto hasta ahora en el código, están influenciados muchas veces, naturalmente, por procesos veterotestamentarios y de la historia de la cultura y experimentarán ciertos cambios en la reforma del derecho eclesiástico de nuestros días.

Los modernos estados nacionales han introducido la obligación de contraer matrimonio civil (en Alemania desde la *Kulturkampf*). En una sociedad en la que el matrimonio ya no se considera indisoluble en sentido cristiano, la celebración del matrimonio civil por parte del Estado aparece como una necesidad estatal, para garantizar el orden externo de la familia y del matrimonio en el pueblo (cf. G. SCHWAB, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit*, Bielefeld 1967).

§ 9. *Los efectos de gracia del sacramento*

J. FINK, *Heiligung der Ehe,* GuL 23 (1950) 244ss. — E. WALTER, *Die Herrlichkeit der christlichen Ehe,* Friburgo de Brisgovia [2]1956. — K. PFAFF, *Wirklichkeit und Bedeutung der Ehe und Familie für den Christen,* «Leb. Zeugnis» 1961, fasc. 2, p. 17-48. — H. HÜBNER, *Eheschliessung und allgemeine Wirkungen der Ehe als dogmatisches Problem,* «Zsch. f. d. gesamte Familienrecht» 9 (1962) 1-8. — J. LECLERQ, *El matrimonio cristiano,* Rialp, Madrid 1973. — P.E. CHARBONNEAU, *Curso de preparación para el matrimonio,* Herder, Barcelona 1974. — Encíclica *Humanae vitae* del 25.7. 1968. — FR. BOECKLE - C. HOLENSTEIN (dir.), *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu H.V.,* Colonia 1968. — HPTh IV (Friburgo de Brisgovia 1969) 17-94: *Ehe als Vollzug der Kirche* (FR. BÖCKLE, F. BETZ, N. GREINACHER).

1. El matrimonio, si no se destruye por la debilidad o la maldad humana, es en sí un gran bien, porque es una figura completa del amor humano (aun cuando no la única: cf. Jn 15,13), a la que puede aplicarse también la expresión de Juan: «Queridos míos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Y quien ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama, es que no ha conocido a Dios; porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros: en que Dios envió al mundo a su Hijo, al Unigénito (Encarnación: Jn 1,14), para que vivamos por él... Si Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie le ha visto jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor se ha cumplido en nosotros... Dios es amor: y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1Jn 4,7-16). Naturalmente esto sólo se dice del amor verdadero, en el que no hay egoísmo alguno, que no busca utilidad alguna, piensa en los demás por sí mismo, y no piensa en su propia persona. No tiene por qué pensar sólo en el amor del otro, deberá contener y contendrá también un poco de auténtica profunda responsabilidad, estará convencido del valor único del otro y por ello se sentirá feliz en forma única por el amor del otro. Siempre que este amor auténtico se convierta en historia en el hombre, se encuentra libre el camino hacia el amor de Dios, a no ser que una falsa imagen

de Dios desfigure este acceso. Pues el amor es una figura homogénea del sentimiento consciente y de la conducta humana, siempre que se trate de auténtico amor. Por eso están tan inextricablemente unidos en el mensaje de Cristo el amor de Dios y el amor al prójimo. Por eso también el auténtico amor humano puede conducir de una manera nueva al verdadero amor de Dios. «El auténtico amor matrimonial es recibido en el amor divino y gracias a la fuerza redentora de Cristo y a la mediación salvífica de la Iglesia, este amor matrimonial es dirigido y enriquecido, para que los esposos sean conducidos eficazmente a Dios y se vean apoyados y consolidados como padre y madre en su elevada tarea... En el espíritu de Cristo, por el que toda su vida se satura de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propio perfeccionamiento, a la santificación mutua y así a la glorificación común de Dios» *(Gaudium et spes,* § 48). Partiendo de este punto de vista se podría llamar, si existe algo así, al matrimonio «sacramento natural», en cuanto que el sentido profundo de su propia naturaleza es un signo existencial de la naturaleza de amor salvífica de Dios mismo. Si la Iglesia no ha dado respuesta alguna a la cuestión acerca de la posible sacramentalidad del matrimonio natural, puede deberse a que en su doctrina el sacramento siempre pertenece al orden sobrenatural, en el que se procede a la purificación de lo que por culpa del pecado ya no está en su debido orden en la naturaleza del hombre (sobre el sentido y la dignidad del amor matrimonial ver *Gaudium et spes,* art. 49).

2. De una manera completamente nueva se pone de manifiesto la razón sacramental del matrimonio, la profundidad sobrenatural de esta realidad portadora de la historia humana, mediante la alusión que hace san Pablo a la ordenación historico-salvífica del amor matrimonial entre cristianos al misterio de la alianza entre Cristo y su Iglesia (Ef 5,22ss). Mediante esta referencia, que constituye la base de la auténtica sacramentalidad del matrimonio cristiano, se pone también de manifiesto de nueva manera el interior efecto de gracia de este sacramento. De una manera teológica profunda ha expresado esto el obispo Mar-

tín de León († 1203) en un sermón de Navidad: «El sacramento es un signo sagrado. Por eso se llama al vínculo del matrimonio sacramento, porque la mujer no puede separarse del marido, al igual que la Iglesia no puede separarse de Cristo. Por tanto como el matrimonio es sacramento, es un signo sagrado de una cosa sagrada, concretamente lo es de la unión de Cristo y de la Iglesia, como dice el Apóstol... Pero como la unión entre los casados existe según el consentimiento de las almas y la unión de los cuerpos, así está unida la Iglesia con Cristo por la voluntad y por la naturaleza, porque tiene la misma voluntad que él y porque él mismo ha tomado su figura de la naturaleza del hombre. Por tanto la esposa está unida al esposo de manera espiritual y corporal, es decir por el amor y por la igualdad de la naturaleza. Por tanto el matrimonio debe ser la unión de estas dos comuniones. Por eso en forma figurada habla la esposa, es decir la Iglesia, en el Cantar de los cantares del amor espiritual, a este esposo celestial, que es Cristo: Ven, mi amado, vamos a salir al campo; vamos a pernoctar en las aldeas. Por la mañana saldremos a las viñas y veremos si la viña ha dado retoños, si brotan ya las flores, si florece el granado (Cant 7,12s). El consentimiento matrimonial es signo de la unión espiritual entre Cristo y la Iglesia, de la unión que se realiza por el amor. La unión corporal es signo de la unión que tiene lugar por la igualdad de naturaleza (que Cristo ha tomado de los hombres por la encarnación)» (*Sermo IV de nat. Dom.* art. 33: PL 208, 483-490). En otro sermón el obispo toma de Isidoro de Sevilla, de Alano de Lille y del Lombardo todos aquellos pasajes que expresan lo positivo acerca de la grandeza del matrimonio.

Las metáforas de san Pablo son inagotables. Sólo vamos a referirnos a las siguientes implicaciones:

a) De manera osada se toma aquí seriamente la igualdad e idéntica condición de los dos consortes, aun cuando se hable de un amor de donación y de una subordinación respetuosa. Cada uno está ahí para el otro, y este amor constituye la base de la igualdad de los desiguales. La razón de que esto haya sido posible es el misterio cristiano de la encarnación de Dios en Cristo; el axioma de la doctrina de la redención en los padres del siglo IV,

según el cual Dios se hizo hombre para que el hombre se convirtiera en Dios, desarrolla aquí toda su fecundidad. Así como el amor matrimonial tiene su plenitud de sentido en el «ser una carne», es decir en el hecho de que este amor contribuye a una comunión interna para todo, lo que tiene importancia existencial para ambos consortes, así ahora esta comunión en cuanto signo eficaz de este sacramento debe hacerse razón y garantía de una comunión del hombre con Dios, en la que la gracia experimenta realmente en forma constante aquella específica actualidad en la que se puede hablar precisamente de una «autocomunicación de Dios», es decir donde viene en persona el dador del don y su recompensa con él (Ap 22,12). Entendido así, el matrimonio cristiano es un camino posible hacia la mística de Cristo, que hace decir a Pablo: «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí. Y respecto del vivir ahora en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20). En esta idea que el cristiano tiene de sí mismo, el hombre puede amar al otro con el «amor de Cristo» (¡teología de los misterios!), al igual que experimenta en el amor natural que su propio amor hacia el otro sólo es el reflejo del amor del otro hacia él. Si todo esto está contenido en el sentido objetivo del signo sacramental del matrimonio *(ex opere operato)*, habrá que decir también que el sacramento sólo puede proporcionar esta elevada gracia (santificante) si el hombre acepta esta acción sacramental, es decir si no quiere buscar o hacer por sí mismo en el matrimonio algo que no pueda hacer él, sino que recibe el sacramento como un don, como algo que debe donarse siempre.

Quizá nuestra concepción del sacramento está poco desarrollada en este punto, por lo que este sacramento muchas veces no puede desplegar ni producir sus gracias abundantemente. En todos los demás sacramentos nosotros los hombres preferimos que sea Dios el que nos haga donación, pero no así en el matrimonio. Los hombres quieren realizar por sí mismos esta gran obra humana, porque parece que sólo tiene lugar entre hombres, aun cuando en la interpretación cristiana del mundo y de sí mismo debería entenderse este acontecer como don de Dios, del creador de la naturaleza, del redentor de la indigencia y del pecado hu-

manos y del santificador, del espíritu del amor y de la comunión. Las palabras de Cristo: «Si dos de vosotros unen sus voces en la tierra para pedir cualquier cosa, la conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados por razón de mi nombre, allí estoy yo entre ellos» (Mt 18,19s), tienen un sentido totalmente nuevo y pleno en el misterio del matrimonio, pues aquí no sólo se trata de una comunidad humana libre, sino de una comunidad natural proto-humana, pues el hombre y la mujer son las dos determinaciones de un ser humano con vistas a la totalidad individual y colectiva del ser humano.

b) Si se entiende el matrimonio como don de Dios, entonces resulta claro también para los consortes que el sentido de esta comunidad es la existencia amorosa para el otro, el servicio al otro, también al hijo, también a la comunidad de la Iglesia y del pueblo. Tenía un sentido profundo el que en el antiguo rito de la celebración del matrimonio entre los deseos para los esposos se encontraba el deseo de que su casa fuera hospitalaria para todos los que necesitaban de su hospitalidad. Este sentido profundo de que todo amor matrimonial es «para el otro», debe ponerse de manifiesto en el gran amor humano hacia todos los que nos necesitan, así como nosotros debemos vivir plenamente del amor de Dios. El camino que conduce a este «ser para el otro» no es sólo la entrega en amor y alegría, sino que pasa también a través del sacrificio, pues el amor no puede subsistir en este mundo si el individuo no renuncia a sí mismo, si no puede negarse a sí mismo. También a este amor puede aplicarse las palabras del Señor: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, cargue cada día con su cruz y sígame. Pues quien quiera poner a salvo su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la pondrá a salvo» (Lc 9,23s). Este mensaje nos puede parecer muchas veces a nosotros los hombres paradójico; pero a quien considera el mundo con profundidad y tiene una idea profunda de sí mismo se le descubre en esta verdad una nueva sabiduría (cf. 1Cor 1,25). Sólo la obediencia a estas palabras de Cristo permite que el amor, al tomar constantemente en el curso de la vida al amado como es en sí y hacerse gracias a esto humano-realista y madurar, puede volver no obstante en forma siempre nueva al «pri-

mer amor» (Ap 2,4s), que se ha convertido en una imagen ideal del amado. Sólo así el amor sigue siendo amor, que ayuda al otro, a ser el que puede y ha de ser, al tomarlo no sólo como es y aparece, sino como a aquel que ha de hacerse y será (cf. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* VIII, c. 4). Debido a que este despliegue del amor cristiano no solamente tiene lugar en una comunión del yo-tú, sino en la más íntima comunión del nosotros en el matrimonio y se realiza no sólo en el sacrificio y dolor, sino también constantemente en la alegría de la nueva donación, el matrimonio, allí donde se entiende y vive como sacramento cristiano, tal como lo ha representado PAUL CLAUDEL en su *Soulier de satin,* tal como lo presentó también ya el Antiguo Testamento, donde la alianza matrimonial fue la imagen de la misteriosa alianza del amor entre Dios e Israel.

c) Cuando de este modo los esposos se han hecho cristianos en una nueva forma en la gracia del sacramento (en comparación con el bautismo, confirmación y eucaristía), este sacramento produce también gracia eficaz para la familia y el pueblo, para la comunidad de la Iglesia. Como toda gracia auténtica, también la gracia del matrimonio se muestra en la doble figura de la cruz cristiana y de la transfiguración escatológica. Si se quisiera negar uno de estos dos aspectos, se habrían negado al mismo tiempo la razón cristiana y la consumación cristiana de este amor. Pablo, que no contrajo matrimonio por amor al reino de los cielos, tenía en la primera carta a los Corintios una imagen todavía bastante negativa del matrimonio a partir de su escatologismo judío aún no plenamente purificado, y lo toleró, sin duda, pero deseaba que todos se mantuvieran célibes como él. En su carta a los Efesios se encumbra no obstante a una teología del matrimonio realmente magnífica. En las cartas pastorales, que pertenecen al acervo de ideas paulino, se previene ya urgentemente contra las herejías que prohibían el matrimonio como algo malo (1Tim 4,3), y en relación con el ministerio supremo de la Iglesia, el ministerio episcopal, sólo se exige que el obispo sea esposo de una sola mujer (lo que evidentemente no debía entenderse como estado ideal, sino como concesión de esta primera época de la misión). Constantemente se condenaron en la Iglesia como herejes

a aquellos (Heraclito, Taciano, etc.), que manifestaron que el matrimonio era una cosa mala (cf. el sermón del obispo Martin de León, antes citado).

§ 10. *Ministros y sujetos del sacramento*

G.H. JOYCE, *Die christliche Ehe,* Leipzig 1934, 198-243. — K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends,* Münster de W., 1962. — J. e I. SPLETT, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie,* Friburgo de Brisgovia 1970. — P. JOURNEL, *El matrimonio,* en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona [2]1967, 652-668. — Cf. también el Derecho canónico matrimonial.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, es decir, que la declaración de consentimiento matrimonial hecha en la forma adecuada ante personas autorizadas para ello por la Iglesia constituye el signo sacramental, la materia y la forma del sacramento del matrimonio (cf. supra § 8), se entiende perfectamente que los ministros y sujetos de este sacramento sean los mismos cónyuges. Esto se les aplica, desde luego, no como personas privadas, sino sólo en cuanto que, como bautizados, son miembros de la Iglesia. En efecto, sólo entre bautizados es el matrimonio sacramento, pero entonces lo es siempre, es decir, donde no puede ser sacramento tampoco es matrimonio en sentido eclesial. Lo único que se pide es la incorporación por el bautismo, no ser persona jurídica en la Iglesia según el CIC, can. 87, ya que también el matrimonio concluido en forma adecuada entre cristianos católicos y no católicos es sacramento. Incluso en matrimonio contraído entre cristianos no católicos fuera de la Iglesia es indisoluble, según la sentencia de Cristo, que se aplica por igual a todos los cristianos.

En contra de las teorías de algunos teólogos y especialmente de algunas Iglesias orientales (cf. § 8) la Iglesia ha afirmado siempre que el sacerdote asistente no es, en virtud de su fórmula eclesiástica de bendición, el ministro del sacramento. La Iglesia ha puesto de manifiesto que los contrayentes son el ministro y el

sujeto del sacramento del matrimonio no como personas privadas, sino como miembros de la Iglesia, a través de la forma especial de la declaración del consentimiento matrimonial ante el sacerdote competente, según la cual esta declaración del consentimiento matrimonial, por lo menos desde el Código de derecho canónico, aparece como respuesta de los esposos a la pregunta del sacerdote, no sólo, como sucedía desde el Tridentino, como una explicación no solicitada ante el sacerdote. Dentro de este marco la libre declaración del consentimiento matrimonial de los esposos sigue siendo la única causa eficaz del sacramento (cf. TOMÁS DE AQUINO, S. Th. III suppl., q 45, a 1).

Precisamente esta doctrina, según la cual los esposos son el ministro y sujeto de este sacramento, arroja nueva luz sobre el elevado significado que tiene el sacramento del matrimonio tanto para el individuo como para la Iglesia. Solamente vamos a indicar a este respecto los puntos esenciales:

a) Como en ningún otro sacramento se remite aquí al individuo a los fundamentos misteriosos de su ser humano. Para que se realice el sacramento, cada uno de los dos esposos debe ser personalmente al mismo tiempo ministro y sujeto del sacramento; debe hacer donación de sí mismo en amor y debe aceptar con reverencia la autoinmolación del otro; debe saber que sólo puede entregarse válidamente, porque el otro le acepta en amor; debe entender que el otro debe ser recibido con respeto, si se entrega en amor. Entregar y hacerse entregar, darse sin abandonarse y sin perderse, recibir, sin tomar o sin exigir, porque el amor necesita constantemente el aire puro de la límpida libertad personal; todo esto no sólo lo exige el sacramento del matrimonio, sino que lo enseña y lo comunica. Darse, para hallarse, y conservarse, para poder entregarse, estas dos cosas son a la vez el camino misterioso, por el que quiere llevar al hombre el matrimonio, bien entendido y bien vivido, para conducirlo a la madurez como persona humana. Justamente por medio de esta coincidencia de las actitudes básicas humanas del ministro y sujeto al realizarse el sacramento del matrimonio entre cristianos, no sólo se expresa simbólicamente, sino que se exige existencialmente y en la auténtica realización se hace que de alguna manera este

sacramento sea en forma especial sacramento para superar el egoísmo original del hombre (secuela del pecado original) y su acción sobrenatural se manifieste aquí a lo largo de toda la vida. Esta acción sobrenatural tiene su fundamento en la relación mística de Cristo con su Iglesia, de la que participan los esposos cristianos. Lo que sugiere y quiere de este modo el matrimonio como alianza de vida de dos hombres de diferente sexo y como fuente de vida y fundamento de la familia a partir de la naturaleza, es lo que se pone en evidencia de nueva forma para el creyente por medio del matrimonio cristiano como sacramento y se le ofrece como realidad en el don divino de la gracia y como posibilidad en la realización humana de la vida a partir de este don.

b) Aquí se hace visible en una forma nueva el signicado del matrimonio para la Iglesia. Si la Iglesia puede presentarse como la esfera en la que manifiesta su actividad en este mundo la vida del Dios trino en el misterio de la generación y del amor, de la creación, de la salvación y santificación, entonces la esfera creada por el sacramento del matrimonio entre los hombres y en la humanidad debe ser de manera completamente especial una esfera de la Iglesia en este mundo. Es cierto que la Iglesia, por medio de cada uno de sus sacramentos, por medio del bautismo y la confirmación, así como por medio de la penitencia y de la unción de los enfermos, crea en una forma bien determinada en cada caso una esfera vital cristiano-escatológica para los hombres en este mundo. Sin embargo, los dos sacramentos sociales del orden sacerdotal y del matrimonio tienen una significación excepcional para la comunidad humana y por tanto para la Iglesia en cuanto esfera de vida del nuevo pueblo de Dios en este mundo. En el sacramento del matrimonio se muestra esto sobre todo en los elementos siguientes: Al igual que por la encarnación de Dios en Cristo la creación y sobre todo el hombre como criatura preferida llegan a una nueva relación personal con el Dios creador, y así como de este modo las posibilidades de la criatura ante su creador, caracterizadas como dependencia y total sumisión del siervo, se han convertido en una gratitud filial y en una inmolación filial de amor en el Espíritu Santo, así en

Cristo y su Iglesia, por medio del sacramento del matrimonio, la comunión natural de hombre y mujer y el sentido creacional de esta comunidad se han convertido en una unidad personal en orden a la procreación en el amor en todos los órdenes del ser humano. Todo esto se basa en el hecho de que el hombre, según la doctrina de la revelación, es esencialmente imagen de Dios. Por ello este amor matrimonial cristiano alude siempre al prójimo como persona, por ello se reconoce desde el principio como persona al hijo en cuanto es fruto de este amor, por ello todo lo que lleva la faz humana, está unido por el lazo del amor personal. En Cristo Jesús adquiere nuevo fundamento esta característica de todos los hombres que son imagen de Dios y se convierte en nueva realidad en la historia de la humanidad.

El amor es también el fundamento de la Iglesia porque ésta representa al nuevo pueblo de Dios en la tierra, que ha sido llamado para incorporar a todos los hombres como hijos potenciales de Dios. El carácter especial del amor matrimonial entre los cristianos resulta todavía más claro, si sabemos que la gracia bautismal concede una participación en el ministerio más personal de Jesucristo, en su sacerdocio. La declaración personal de consentimiento de los dos contrayentes es fundamento del sacramento, porque ambos participan por el bautismo del sacerdocio de Cristo, poseen un sacerdocio bautismal. Al igual que Cristo en una sola persona es sacerdote y víctima, así también el misterio del amor matrimonial sacramental se caracteriza porque en cada uno de los dos contrayentes es realidad la actitud fundamental del ministro y del sujeto del sacramento. En esta participación tan única del sacerdocio de Cristo reside justamente el que los cristianos pueden administrarse a sí mismos este sacramento. Que el sacerdocio bautismal es realmente participación del sacerdocio de Cristo debe manifestarse en que este sacerdocio se sabe unido al sacerdocio ministerial de Cristo en su Iglesia, ante el que realiza este servicio sacerdotal de constituir el matrimonio en la manifestación del conocimiento. Precisamente la profunda conexión del orden horizontal del pueblo de Dios y del orden vertical de la estructura jerárquica en la Iglesia se pone claramente de manifiesto aquí en este sacramento del matrimonio,

que es fundamento de la Iglesia. Se podría mencionar la *relación existente en la colaboración del sacerdocio bautismal y del sacerdocio ministerial* en el sacramento matrimonial en una forma aproximadamente recíproca a la misma relación existente en la celebración de la eucaristía. Partiendo de aquí, y desde un punto de vista completamente general, se podría abrir la posibilidad de investigar la estructura más íntima de la Iglesia de la mano de la doctrina sacramental, justamente en la colaboración del sacerdocio ministerial y el sacerdocio bautismal, que en cada sacramento es de una naturaleza completamente específica. Al abordar el tratado de la Iglesia se hablará más concretamente de estos puntos.

Conclusión

El tratado acerca del matrimonio debería mostrar una y otra vez que por medio de la doctrina y obra de Cristo se ha renovado plenamente la idea del hombre y por consiguiente de su comunión más íntima, el matrimonio. Las claras afirmaciones del Nuevo Testamento no dejan duda alguna sobre este punto, y también aquí, al igual que en todo lo que es cristiano en el mundo, habrá que decir: Sólo una afirmación de la existencia escatológica del cristiano puede entender la novedad del mensaje de Jesús y vivirla con la gracia de Dios.

Ante el auténtico problema matrimonial existente en nuestros días es evidente que no bastará con exponer y afirmar el ideal cristiano en su pureza. La teología, que debe servir a la predicación, porque para esta predicación ha sido dada la revelación, es siempre teología *pro nobis* (la teología en sí sólo se da para Dios: Juan Duns Escoto) y por ello debe pronunciar también una palabra de ayuda para nuestro tiempo. Una mirada a la interpretación no cristiana del matrimonio, tal como se ha dado muchas veces en el pasado, nos previene para que no perdamos de vista tres consecuencias, si queremos entender el ideal cristiano y realizarlo paulatinamente en el transcurso de nuestra vida:

1.ª Una primera exigencia planteada a todo hombre que toma en serio su ser cristiano y su realización cristiana en nuestra épo-

ca, será que no puede entregarse ingenuamente y sin reservas a las corrientes determinadas por el espíritu de la época. Lo que hoy en día se edita y se presenta en algunas publicaciones, en libros, escritos, revistas ilustradas y películas acerca del amor matrimonial, destruye fácilmente la esfera íntima en la que debe fundarse la elevada armonía existente entre el espíritu y el cuerpo para el hombre moral. Las tendencias básicas materialistas de nuestra sociedad de consumo arrebatan al hombre la autosatisfacción y autoseguridad interna, sin las que será víctima de un afán de prestigio y un impulso de dominio, que destruye toda comunidad profunda entre los hombres. 2.ª Frente a la cultura técnica de nuestra época se le plantea una segunda exigencia al hombre, que querría mantener sano el matrimonio y la familia. Como nosotros los hombres no somos meramente personas espirituales, sino seres corporales y mundanos, es fundamental para una familia y matrimonio actual, tener muy en cuenta la condiciones económicas y culturales necesarias para una comunidad humana intacta. Al igual que en tiempos anteriores los matrimonios y familias no solamente se mantuvieron sanos y fuertes por el ideal cristiano, sino también por el recto orden de las circunstancias económicas y culturales configuradas en común, del mismo modo se impone en nuestra época configurar estas circunstancias previas a la persona de manera que también pueda conservarse en el interior del matrimonio y de la familia el misterio de la comunión personal. La cuestión del amor mutuo no se resolverá entre nosotros los hombres en esta historia, si no se regula previamente de manera libre y por amor la cuestión del crédito y poder recíprocos. Pero el poder es el producto de nuestra mundanidad y de nuestra corporalidad. 3.ª Finalmente es un postulado básico para todo hombre deseoso de realizar un ideal cristiano elevado, que conozca sus fundamentos y dificultades naturales y las acepte, y allí donde el ideal parece demasiado elevado, primeramente se conforme con trabajar en la eliminación paciente de las propias dificultades y límites; también por medio de reglas de juego sanas de la sociedad humana debe reducirse y ordenarse el egoísmo natural propio de cada ser humano de manera que el individuo vaya quedando libre para realizar constantemente nuevos intentos de construir

la comunidad humana en amor. Sólo donde cada uno de los dos contrayentes se esfuerza por seguir su camino propio de pureza y de iluminación, será también posible el camino común del amor, del que escribe el Apóstol: «El amor es paciente, el amor es benigno; no tiene envidia; no presume ni se engríe; no es indecoroso ni busca su interés; no se irrita ni lleva cuenta del mal; no se alegra de la injusticia. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor nunca fenece» (1Cor 13,4-8).

4.ª La última exigencia para el cristiano debe ser conocer en la fe y aceptar de hecho que estas grandes realidades cristianas sólo son posibles en la vida del hombre con la gracia de Dios, que debe pedirse, nuevamente cada día y, en este punto, invocando el sacramento del matrimonio, que existe siempre desde la comunidad mística de vida de Cristo y su Iglesia, y debe lucharse y sufrirse cada día por ella. Así exhorta Pablo a la «comunión en el espíritu» (κοινωνία πνεύματος) «colmad mi alegría siendo del mismo sentir, teniendo el mismo amor, una sola alma, idénticos sentimientos. Nada hagáis por rivalidad ni por vanagloria, sino más bien, con humildad, teniéndoos recíprocamente unos a otros por superiores; no atendiendo cada uno solamente a lo suyo, sino también a lo de los otros.» Después de proponer a Cristo como el gran modelo de este servicio ideal, prosigue: «trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación. Pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito. Hacedlo todo sin murmuraciones y sin discusiones, para que lleguéis a ser irreprochables y sencillos, *hijos de Dios sin tacha en medio de una generación desviada y pervertida*, en cuyo seno brilláis como antorchas en el mundo» (Flp 2,12-15).

EL SACRAMENTO DEL ORDEN SACERDOTAL

Introducción

Junto al sacramento del matrimonio, también el sacramento del orden sacerdotal, como sacramento social, está al servicio de la Iglesia en cuanto ésta es el cuerpo de Cristo y el nuevo pueblo de Dios. Ambos sacramentos tienen como fin último la edificación del reino de Dios: el sacramento del matrimonio sirve a este fin capacitando a los dos cónyuges para fundar en el plano natural, ético y religioso la familia cristiana como célula germinal del pueblo de Dios. El sacramento del orden capacita, mediante la misión y la ordenación, al individuo llamado a este servicio para crear y dirigir las comunidades cristianas (familias parroquiales), que han sido fundadas por la palabra de Dios, el sacramento de Cristo y la comunidad del amor en el Espíritu Santo, aun cuando tienen presupuestos naturales, locales o profesiones en este mundo. La comunión natural del matrimonio cristiano, al igual que la comunión sobrenatural de la comunidad como Iglesia en pequeño, no tienen su fin en sí mismas; sirven más bien a la salvación temporal y eterna de uno de los miembros de estas comunidades. Si el sacramento del matrimonio, con sus efectos, se funda sobre la ordenación natural mutua de hombre y mujer en cuanto que son las dos configuraciones de una misma naturaleza humana, el sacramento del orden sacerdotal se basa primariamente sobre la vocación y misión sobrenatural para el sacerdocio, que a pesar de los naturales presupuestos necesarios deben considerarse en cuanto a su actualización como gracias, pues aquí el último fin no es el hombre mismo, como en el ma-

trimonio, sino mas bien Dios y su reino en este mundo. Si el matrimonio se basa primariamente sobre el orden de la creación (Gén 2), que halla su consumación en el orden de la redención (Ef 5), el sacerdocio fundamentado en la consagración se basa primariamente en el orden de la redención, en la persona y en la obra de Jesucristo, que transmitió a los apóstoles este nuevo orden del mundo, fundado justamente por su persona y su obra, mediante la elección, misión y santificación en su espíritu. Al igual que los esposos, mediante su servicio a la familia y a la Iglesia y, por tanto, al mundo y a la humanidad, consiguen su propia salvación, aun cuando el sacramento del matrimonio haya sido dado primariamente para este servicio y no para la salvación personal de los cónyuges, así también los sacerdotes ordenados deben alcanzar su salvación por el cumplimiento de su servicio al reino de Dios en este mundo, aun cuando el sacramento del orden no haya sido instituido primariamente para su propia salvación, sino para la salvación de los demás, para cuyo servicio han sido ordenados. La visión de conjunto de estos dos sacramentos sociales podrá poner más de manifiesto, en el ulterior transcurso de nuestras consideraciones, otros elementos de la naturaleza de cada uno de ellos.

Al igual que en todos los otros sacramentos, también en el análisis teológico del sacramento del orden hay que preguntar primeramente por los testimonios bíblicos y tradicionales en favor de este sacramento (§ 3), a fin de obtener al mismo tiempo la base para la respuesta a la cuestión acerca de la institución de este sacramento (§ 4). Como este sacramento aparece desde el comienzo en diferentes ministerios de servicio, será necesario a continuación presentar estos diferentes «grados de orden» en su peculiaridad así como en su historia (§ 5), para responder a continuación a la cuestión acerca de la sacramentalidad del orden en sus diferentes grados (§ 6) y acerca del signo sensible (materia y forma) de este sacramento (§ 7). Después se podrá tratar acerca de la cuestión de los efectos de gracia del sacramento (§ 8) y del ministro y sujeto (§ 9). Pero previamente a todos estos puntos habrá que tocar los aspectos más importantes acerca del problema de la naturaleza del sacerdocio cristiano (§ 1) y en una

breve historia del sacramento del orden (§ 2) se presentará el fundamento unitario y el cambio que se ha producido en la interpretación de este tema, según los cambios de los tiempos.

§ 1. *La naturaleza del sacerdocio católico*

LThK VIII (1963) 735-747: *Priester* (J. HAECKEL, H. GROSS, JOS. SCHMID, K. RAHNER, L.M. WEBER); 753-756: *Priestertum, allgemeines* (J. BLINZLER, Y.-M. CONGAR; 756-758: *Priestertum Christi* (K.TH. SCHÄFER, M. SCHMAUS): 758s: *Priesterweihe* (B. KLEINHEYER); VII (1962) 1212-1224: *Ordo, Ordination* (P. FRANZEN, M. KAISER, W. LOHOFF); IV (1960) 1343-1346: *Handauflegung* (R. MAYER, N. ADLER, J. PASCHER, P. JOANNOU); III (1959) 318-323: *Diakon* (J. GEWIESS, J.A. JUNGMANN, K. RAHNER, M. KAISER): II (1958) 491-506: *Bischof* (J. GEWIESS, M. SCHMAUS, K. MÖRSDORF, P. BRUNNER). — DThC XI, 2 (1932) 1193-1405: *Ordo, Ordination* (A. MICHEL); XIII, 1 (1936) 138-161: *Prêtre* (A. MICHEL). — SacrM 5 (1974) 22-69: *Órdenes sagradas* (P. FRANSEN); 2 (1972) 254-259: *Diaconado* (N. JUBANY); 607-639: *Episcopado* (W. BEINERT, J. LÉCUYER, K. MÖRSDORF. — NCE XI (1967) 766-772: *Priest and Priesthood* (K.W. BOLLE, P.F. PALMER, A.G. WRIGHT); 773-777: *Priesthood of Christ* (M.E. MC IVER). — ECatt XI (1952) 1961-1964: *Presbiters, Presbiterats* (A. PIOLANTI, P. SIFFRIN, E. JOSI); 219-237: *Ordine e Ordinazione* (A. PIOLANTI, G. MORETTI, C. ZERBA. I. PARISELLA, A. RAES). — RGG ^{3}V (1961) 569-581: *Priestertum* (HONIGSHEIM, K. KOCH, B. LOHSE); 581s: *Priestertum, allgemeines* (R. PREUTER): ^{3}IV (1960) 1671-1679: *Ordination* (E. LOHSE, J. HEUBACH, W. PHILIPP). — J. COLSON, *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, París 1966. — J. AUER, *Dogmatische Gedanken zum Priesterbild von heute*, GuL 40 (1967) 423-442. — J. RATZINGER, *Zur Frage nach dem Sinn der priesterlichen Dienste*, GuL 41 (1968) 347-376. — L. HÖDL, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmat. Konstitution des II. Vat. Konzils «Über die Kirche»*, en *Wahrheit und Verkündigung (Festschr. für. M. Schmaus)*. Munich 1967, 1785-1806. — H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT*, «Theol. u. Phil.» 44 (1969) 161-180. — *Los sacerdotes* (J. FRISQUE, Y. CONGAR y otros), Taurus, Madrid 1969. — O. SEMMELROTH, *Die Präsenz der drei Ämter Christi im Gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche*, «Theol. u. Phil.» 44 (1969) 181-195. — H. URS VON BALTHASAR, *Der Priester im NT*, GuL 43 (1970) 39 a 45. Cf. la Carta de los obispos alemanes: *El ministerio sacerdotal*, Sígueme, Salamanca 1970. — A. ROHRBASSER, *Sacerdotis Imago, Päpstliche Dokumente*, Friburgo 1962. MICHL, FISCHER, TÜCHLE, SCHIFFCZYK, HESSE, GRABER, RÖGELE; *Die Sendung des Priesters* (eine Studientagung des Klerusverbandes in Bayern), Augsburgo 1971. — DEISSLER,

SCHLIER, AUDET, *Der priesterliche Dienst* I QD 46, Friburgo 1970. — J. MARTIN, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche,* Friburgo 1972. — Y. CONGAR, *Sacerdocio y laicado,* Estela, Barcelona 196. — Id., *Estructura del sacerdocio cristiano,* en *Santa Iglesia,* Estela, Barcelona 1966. — J. RATZINGER, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche,* Cath 1972, 108-125. — BLANK, SCHREUDER, RAHNER, GÖRRES, KLOSTERMANN: *Weltpriester nach dem Konzil,* MAS 46, Munich 1969. — DENZLER, HÜRTER, LEUENBERGER, GREINACHER, LEHMANN, MÜNSTER: *Existenzprobleme des Priesters,* MAS 50, Munich 1970. — B. RIGAUX, *Los doce apóstoles,* en «Concilium» 34 (1966) 7-18. — J.J. HEITZ y J. HOFFMANN, *Ministerio,* en Y. CONGAR (dir.) *Vocabulario ecuménico,* Herder, Barcelona 1972, 321-349. — *Der priesterliche Dienst* (DPD) II. — K.J. BECKER, *Äusserungen des katholischen Lehramtes zum speziellen Priestertum,* Friburgo de Brisgovia 1971. — DPD III: J. MARTIN, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche,* ibid. 1972.. — DPD IV: H. HERMANN, *Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik,* ibid. 1972. — DPD V: H. VORGRIMLER (dir.), *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht,* ibid. 1973. — DPD VI: J.J. HUGHES, *Die Frage der anglikanischen Weihen,* ibid. 1973. — R. ZOLLITSCH, *Amt und Funktion des Priesters,* Friburgo de Brisgovia 1974. G. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland* (resumen de una investigación), Friburgo de Brisgovia 1974. K. FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung* (utilización de cuestionarios sobre el tema), Friburgo de Brisgovia 1974.

Teología pastoral: P. RICHARD, *Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz,* GuL 41 (1968) 21-44 (discute críticamente las obras de F. KLOSTERMANN, O. SCHREUDER, J. KUHLMANN, FR. HAARSMA, GG. HANSEMANN de los años 1966/67). Cf. a este respecto: F. KLOSTERMANN, *Priester für morgen,* Innsbruck 1970. — K. RAHNER, *El sacerdocio cristiano en su realización existencial,* Herder, Barcelona 1974. — J. LAPLACE, *El sacerdote,* Herder, Barcelona 1970. — KENNEDY, D'ARCY, *Werden und Reifen des Priester im Lichte der Psychologie,* Lucerna 1967. — H. KÜNG, *Sacerdotes ¿para qué?,* Herder, Barcelona 1972. — G. HIERZENBERGER (dir.), *Priester gestern, Priester morgen. Kritische Perspektiven,* Viena 1969. — K. RAHNER, *Escritos de teología,* III ([3]1968) 271-296. — H. BOURGEOIS - R. SCHALER, *Nuevo mundo, nuevos diáconos,* Herder, Barcelona 1970.

Respecto del celibato: Cf. Vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis* (7.12.1965); Decreto *Optatam totius* (28.10.1965); Pablo VI, encíclica *De sacerdotali coelibatu* (24.6.1967); id. Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18.6.1967). — SacrM 1 (1972) 703-717. — J DÖPFNER, *Um des Himmelreiches wegen,* Munich 1967. — K. RAHNER, *Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch,* GuL 40 (1967) 122-138. — E. SCHILLEBEECKX, *El celibato ministerial,* Sígueme, Salamanca 1968. — F. WULF, *Ist das Zölibatsgesetz heute noch angebracht?,* GuL 40 (1967) 301-306. —

F. BÖCKLE (dir.), *El celibato,* Herder, Barcelona 1970 (discute y transcribe parcialmente el artículo de R. Rahner antes citado). — A. ANTWEILER, *Zölibat, Ursprung und Geltung,* Munich 1969. — A. FRANZEN, *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jh.* (KLK 29) Münster de W. 1969. — M. ORAISON, *El celibato,* Estela, Barcelona 1970. — O. MOLINSKI, *Zölibat morgen,* Recklinghausen 1970. — R. KOTTJE - W. NASTAINCZYK - M. RASKE - H. STENGER, *Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart,* Ratisbona 1970. — *Zölibat in der Diskussion,* KRÄMER SCHULZ (dir.), *Katholische uns evangelische Aspekte,* Essen 1969. — *La discusión actual en torno al celibato,* en «Concilium» 43 (1969) 484-513. — A. SCHNEIDER, *Frei für die Welt,* Tréveris 1970. — Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1961. — J. PRIVAZNIK, *Principia status «clerici» et status «laici» in controversiis theologicis recentioribus,* Roma 1968. — *Priester und Pastoren* (M. LEPLAY, E. MARCUS, P. VERGHÈSE), *Zum Amtsverständnis in den christlichen Kirchen,* Ratisbona 1970. — *Zum Thema Priesteramt* (W. PESCH, B. KÖTTING, P.V. DIAS, N. GREINACHER, A. BÄUMER), Stuttgart 1970. — *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* (Pontificale Romanum de 15-8-1968), Typis pol. vat. 1968.

1. La figura del sacerdote se ha hecho problemática en nuestro mundo, incluso en la teología viva. Esto se ha visto ya en la gran discusión del concilio Vaticano II, donde desde el 14 al 16 de octubre de 1965 tomaron la palabra 44 oradores respecto del proyecto del decreto acerca del «ministerio y vida de los sacerdotes». En sus discursos expusieron muchas y a veces muy diferentes imágenes del sacerdocio de manera que el relator de la comisión correspondiente para el decreto, al final de la discusión pudo resumir su misión con estas palabras: «La comisión tratará de lograr en su trabajo una ulterior aclaración de la figura del sacerdote y de elaborar un equilibrio armónico de las diferentes concepciones, presentadas en las discusiones, acerca de la naturaleza especial del sacerdocio ministerial y de su ministerio» (DORN-SEIBEL: *Tagebuch des Konzils,* sesión 4.ª, Nuremberg 1966, 195). Estos problemas aparecen con más vigor aún en toda la serie de novedades literarias publicadas sobre este tema después del concilio.

La *figura del sacerdote* es una función de la religión como complejo cultural total y está definida más concretamente por la

idea de Dios y por la forma sociológica de la comunidad religiosa. En nuestro mundo secularizado la idea de Dios se ha hecho problemática incluso en la esfera cristiana, especialmente en la vida religiosa concreta, del mismo modo que también la Iglesia aparece muchas veces como algo incomprensible para la sociedad moderna, en parte carente de estructuras, debido a su forma social, cuya escritura y tradición está fuertemente marcada por el sello de una sociedad agrícola y feudal. No se han vuelto problemáticas las realidades teológicas concebidas en la fe, sino la interpretación humana de estas realidades de fe, interpretación que ha de lograrse con el pensamiento de la época. Como, no obstante, la fe como *fides quaerens intellectum* no se puede mantener sana y firme a largo plazo sin la correspondiente interpretación de la fe, constituye una tarea seria de la teología actual el profundizar y elaborar esta interpretación de la fe.

Si la teología pastoral de nuestros días partiendo de la idea que tiene el hombre actual del mundo y de sí mismo, es decir, partiendo del espíritu de la época, trata de comprender nuevamente la figura del sacerdote — también las disposiciones del concilio Vaticano II están guiadas en gran parte por un propósito meramente pastoral — seguirá siendo siempre tarea de la reflexión dogmática hacer comprensible y accesible para los nuevos tiempos la verdad de fe siempre permanente sin renunciar por ello al elemento parajódico inmanente a toda verdad de fe.

2. La figura especial y única del sacerdocio católico resulta más clara, si la confrontamos con las diferentes imágenes del sacerdote que nos presenta la historia de las religiones. En las *religiones naturales*, en las que lo divino está representado en gran parte por los poderes frente a los que el hombre se encuentra impotente, el sacerdocio aparece como un estado que corresponde a las diferentes formas sociológicas de estas comunidades religiosas, que frente a aquellos poderes puede y ha de obtener protección y ayuda para el individuo y para la comunidad, gracias a poderes sobrehumanos y prácticas secretas. Aquí, en los sacerdotes humanos se ve a veces incluso al portador del poder divino o al representante de la divinidad. En las *religiones culturales*, en

las que los dioses aparecen como fundadores y guardianes de los diferentes valores y bienes de la correspondiente cultura, la figura sacerdotal está determinada por la unión del sacerdote con poderosos factores culturales: mediante la unión con el poder político y sacral del rey (rey sacerdote), con la santidad del derecho estatal y ético-personal (el sacerdote como legislador y juez), con la salvación del hombre mediante un saber superior (augures, videntes y profetas), o una superior capacidad (el sacerdote como médico y salvador). Estas fuerzas son consideradas en cada caso como un signo de la íntima unión del sacerdote con la divinidad. El sacerdote ejerce el poder para la salvación del individuo o de la comunidad o también por misión recibida de la divinidad para juzgar los individuos o la comunidad. Diferente es el aspecto que nos ofrece el sacerdote en la religión revelada del judaísmo, aun cuando en el transcurso de la historia han entrado en juego además diferentes momentos y motivos protohumanos, similares a los que hemos visto en las religiones naturales y en las religiones culturales. Lo esencialmente nuevo en la revelación judía es que sólo Dios es el poderoso y eficaz, el absoluto creador del mundo y señor de la historia de los hombres, el que establece el orden religioso y moral hasta sus repercusiones económicas, sociales y culturales, que el sacerdote sólo tiene que mantener, anunciar y realizar por encargo de Dios. Primariamente se trata aquí del único Dios, no del hombre y de sus valores, y el sacerdote es el servidor de Dios y sólo en cuanto tal, mediador de las súplicas y sacrificios del hombre a Dios y de los dones gratuitos de Dios al hombre. Lo que el sacerdote es y lo que tiene, es de Dios, y Dios solo le llama a este servicio. Éste es el principio vigente desde la vocación de Abraham, y sobre todo, desde la primera conclusión de la alianza bajo Moisés, en la llamada de Aarón. Naturalmente, esta concretización de lo religioso que penetra en el mundo político y económico, social y cultural del hombre, trae también consigo la necesidad y el peligro de que no sólo la causa de Dios venga a ser la causa del hombre, sino que a la inversa también el hombre quiera convertir su propia causa en la causa de Dios, aun estableciendo con su pensamiento de fe que Dios es la única causa y razón de toda la acción sacerdotal de Israel.

Por medio de esta alianza bajo Moisés, el sacerdocio israelita recibe dos determinaciones esenciales, que a la vez significan su limitación histórica y humana: el sacerdocio se convierte en una institución, que está vinculada a la tribu de Aarón, es decir a la herencia dentro de una familia, y el servicio sacerdotal se convierte en gran parte en un servicio cultual, especialmente desde la construcción del templo de Salomón, que se contrapone al elemento carismático de toda religión auténtica ya en las antiguas escuelas de los profetas y sobre todo, desde el siglo VIII, en los profetas escritores. Una vez más se desplaza la imagen del sacerdote en Israel, cuando tras el fin de la monarquía, especialmente después del destierro de Babilonia, el sacerdocio del templo, bajo la dirección del sumo sacerdote, asume cada vez más el poder político del pueblo, lo que a su vez contribuye a la formación de una organización religiosa de laicos propiamente dicha, el partido de los fariseos, que, a favor del ambiente helenista, contribuye al desarrollo de sus propios cuadros teológicos, los escribas (cf. R. TRAVERS HERFORD, *Die Pharisäer*, Colonia 1961).

La venida de Cristo, la realización de la idea del Mesías en su persona y en su obra absolutamente superior a todas las esperanzas humanas, representa el final del sacerdocio del Antiguo Testamento: Cristo mismo no procede de una familia sacerdotal, sino que, según la carne, procede de la casa de David (cf. Rom 1,3) y aparece como la realización de las ideas del rey, sacerdote y profeta que determinaron la historia de Israel. Al final de su vida escoge como representantes suyos en este mundo a unos hombres, los apóstoles, que no pertenecen a una familia sacerdotal judía. Aun cuando él mismo participa con los suyos en el culto del templo, no incorpora nada de este culto del templo a su nueva fundación. No ha suprimido ciertamente la ley de Moisés, pero la cumple de una manera que significa el final de la ley que regía a la sazón, de manera que la joven Iglesia pudo publicar como primera y decisiva medida el decreto del concilio de los Apóstoles (Act 15,6-29), según el cual los paganos no tenían que hacerse primeramente judíos para ser cristianos, sino que se hacían cristianos inmediatamente por el bautismo en Cristo. El bautismo cristiano, que se orientó según el bautismo de Juan Bautis-

ta, y que por tanto imitó de alguna manera el bautismo profético de penitencia — no comparable ni con el bautismo judío de los prosélitos ni con el bautismo esenio de los monjes — resulta algo completamente nuevo por su ordenación al nombre de Jesús o al nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19). Precisamente la dura crítica de Jesús contra los escribas y fariseos (Mt 23) se dirigía contra el poder interior, que ejercía sobre los hombres el sacerdocio judío en la época de Jesús a través de su culto sacrifical y su predicación de la ley. Finalmente, Jesús predijo el final del templo y de su culto (Mt 24).

3. ¿Cómo hay que entender ahora el nuevo sacerdocio, que Cristo ha traído? Para poder exponer esto debidamente, es importante determinar con exactitud su carácter absolutamente único, que viene dado con Cristo y su obra, y separar adecuadamente los elementos de realización aportados por la tradición judía a esta novedad dentro de la Iglesia primitiva. También aquí es válido el principio establecido al principio, en el sentido de que la imagen del sacerdote está determinada esencialmente por la imagen de Dios y por la cultura sociológica de la comunidad religiosa. Atendido que Cristo, de la estirpe de David, se ha mostrado poderosamente como Hijo de Dios según el espíritu de santificación por su resurrección de entre los muertos (Rom 1,4), se ha aparecido en la fe de la época apostólica como «palabra de Dios hecha carne» (cf. Jn 1,14), como «resplandor de la gloria e imagen de la naturaleza de Dios» (cf. Heb 1,3), como «imagen del Dios invisible y primogénito de toda criatura» (Col 1,15); atendido que la Iglesia es «el cuerpo de Cristo» (cf. Ef 1,23; Col 1,18) y el «nuevo pueblo de Dios» (cf. Mt 1,21; 1Pe 2,9; Heb 8,10), que Cristo ha formado por su redención de entre todos los pueblos de la tierra, el sacerdocio estará necesaria y totalmente determinado en esta Iglesia a partir de Cristo. Cristo no ha fundado primeramente su culto para el que luego ha nombrado servidores; más bien ha elegido primeramente los «doce» como patriarcas del nuevo Israel (Lc 6,12-16), los ha nombrado apóstoles, sus enviados, y les ha transmitido su propia «misión», que él había recibido del Padre (Jn 20,21) para que actuaran en este

mundo en su lugar y por él, para el reino de su Padre. De acuerdo con la idea de la Escritura, Cristo fundó este ministerio apostólico en la figura especial de la vocación y elección (cf. Mc 1, 16-20; 3,13-19; Jn 1,35-51), en invitación singular a seguir a Cristo (Mt 4,18-22; 9,3-19) en el poder de la Iglesia, adecuado al servicio sacerdotal que Cristo ha transmitido con su propia misión (pasiva y activa) a los apóstoles (Jn 20,21; 17,18; Mt 28,19s). En la última noche antes de su pasión, les transmitió en el cenáculo la celebración de la eucaristía (Lc 22,19; 1Cor 11,25s) y, como resucitado, en la mañana de la pascua, el poder de perdonar los pecados (Jn 20,22s) y, en el gran mandato misional, el poder de bautizar y predicar (Mt 28,19s) como figura especial de esta eficacia de su misión. Para este servicio les autorizó y envió finalmente mediante la espectacular efusión del Espíritu Santo en la fiesta de pentecostés (Act 2,1-4.11.37), de manera que mediante la acción de los doce en aquella festividad, se inició la Iglesia en este mundo. Así Pablo pudo caracterizar el apostolado, en el que prosigue actuando el sacerdocio de Jesucristo, con las palabras: «Que los hombres sólo vean en nosotros servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1); «como que Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas, y quien puso en nosotros el mensaje de la reconciliación. Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta: En nombre de Cristo os lo pedimos: reconciliaos con Dios» (2Cor 5,19s). Ya a los romanos les escribía que Dios le había dado la gracia (del apostolado) para «ser un ministro (λειτουργός) de Cristo Jesús con respecto a los gentiles, ejerciendo un servicio sacerdotal (ἱερουργεῖν) del Evangelio de Dios, de modo que los gentiles sean ofrenda aceptable (a Dios), santificada en el Espíritu Santo» (Rom 15,16).

Partiendo de esta definición del nuevo sacerdocio católico resulta claro una vez más hasta qué punto se relacionan el sacramento del orden y el sacramento del matrimonio como sacramentos sociales: Como el matrimonio, tampoco el sacerdocio está ordenado primariamente a un servicio objetivo, sino a una total vinculación personal; en el caso del matrimonio a una vincula-

ción exclusiva y permanente entre el hombre y la mujer; en el caso del orden, a la vinculación permanente y exclusiva del sacerdote con Cristo, en el que está fundado su propio sacerdocio. Al igual que la comunidad activa y vital del hombre y de la mujer es el fundamento para la transmisión de la vida natural, así la comunidad vital y activa entre Cristo y su sacerdote es el fundamento para la transmisión de la vida sobrenatural, de las gracias del reino de Dios en la humanidad de este mundo. Todo lo que se ha dicho al comienzo acerca de la acción salvífica de estos sacramentos para los demás y para el sujeto mismo que los recibe, adquiere aquí una nueva aclaración: el sacerdocio como vinculación al sacerdocio de Jesucristo se recibe para la Iglesia, para los hombres que viven en este mundo, y sin embargo significa la máxima gracia salvífica para el sujeto que lo recibe mediante el servicio fiel y desinteresado que este sacramento exige de él, y para el que lo capacita de manera especial. Al igual que Pablo lo dice acerca del matrimonio, también nosotros debemos decir del sacerdocio que es un gran misterio «con vistas a Cristo y a su Iglesia», con vistas a la relación con Cristo y su Iglesia.

4. De estas características fundamentales del nuevo sacerdocio, fundado y basado en el sacerdocio de Cristo, resultan grandes conclusiones, de las que vamos a fijar aquí tan sólo las más importantes.

a) El servicio del sacerdote es primeramente *servicio personal para Cristo y en lugar de Cristo.* Lo que actualmente se realiza en las diferentes tareas del servicio sacerdotal como servicio cultual, incluso como servicio de pastoral práctica en la enseñanza religiosa, en la actividad de asistencia y administración, si ha de ser un auténtico servicio sacerdotal, debe tener su última raíz no sólo en la dedicación personal del sacerdote a los hombres, sino más bien en la relación personal del sacerdote con Cristo, «el pastor y obispo de las almas» (1Pe 2,25). A partir de esta definición puede resultar comprensible la diferencia gradual de los servicios y por tanto de los ministerios de servicio existentes en la Iglesia, que se han desarrollado ya desde la época

apostólica. Al menos el ministerio episcopal (como sucesor del ministerio apostólico pleno) y también el ministerio presbiterial (como participación plenamente válida del ministerio apostólico) radican primariamente en esta relación personal con Cristo, aun cuando los otros ministerios (diaconado, órdenes menores, etc.) puedan definirse por el servicio especial a la Iglesia como cuerpo de Cristo. Ciertamente en cualquier servicio cristiano todos los órdenes, la ordenación personal a Cristo, la ordenación humana a los cristianos de su Iglesia y el servicio objetivo en favor de su reino sobre la tierra, están relacionados entre sí; sin embargo, en la vida concreta del hombre los acentos se sitúan de manera diferente en cada caso, debido a la naturaleza, a la situación y a la acción libre del hombre, y estos diferentes acentos confieren un carácter esencial diferente (genotipo) a los diferentes servicios. Debido a esto, un mismo servicio, realizado por diferentes personas de diferente manera recibe un carácter diferente (fenotipo).

b) De esta concepción de la estructura básica personal del servicio sacerdotal depende otra cuestión mucho más discutida, la cuestión acerca de la figura de la *vocación.* Respecto de los primeros apóstoles, se relata esta vocación explícita y detalladamente en el Evangelio: Jesús subió a una montaña y «pasó la noche en oración ante Dios» (Lc 6,12). Cuando se hizo de día, «sube luego al monte, llama junto a sí a los que quería, y ellos acudieron a él. Constituyó a doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar, con poder (ἐξουσία) para arrojar a los demonios» (Mc 3,13-15). Y se mencionan los nombres de los doce por orden (asimismo en Mt 10, 1-4). Además de esta última vocación y elección, se relata explícitamente el primer encuentro y reclutamiento de estos apóstoles (Mc 1,16-20 par.). Los Hechos refieren la vocación especial de san Pablo (Act 9,1-9). En la época siguiente de la Iglesia, se pueden mencionar diversos procedimientos de vocación: los dones naturales y la inclinación a los servicios especiales en la Iglesia, la aceptación por parte de la Iglesia, o elección y plebiscito en cuanto al ministerio episcopal y al ministerio papal. Pero también aquí hay que considerar que la componente personal de la vocación está en

la voluntad y en la gracia del afectado, si se han de interpretar sus cualidades, su inclinación y su aceptación por la Iglesia como signo de la vocación dada por Cristo y su compromiso y su servicio personal como expresión de su decisión en favor del servicio de Cristo y en lugar de Cristo. La llamada y la obediencia a esta llamada se relacionan entre sí, y en la obediencia se pone de manifiesto de manera especial la llamada misma para cada uno de los hombres. Precisamente en esta relación de llamada-obediencia (entrega-aceptación) se manifiesta una vez más el carácter personal de la vocación sacerdotal. Por ello, subraya de manera tan intensa el mismo mensaje bíblico este carácter personal y definitivo de la decisión para seguir a Cristo. Esto resulta especialmente claro en la respuesta de Jesús a aquellos que quieren seguirle sin total decisión. Así, en la respuesta al escriba que quiere seguir a Cristo a donde vaya (Mt 8,19s; Lc 9,57s), al discípulo que primeramente quiere enterrar a su padre (Mt 8,21s; Lc 9,59s), y al discípulo que quiere despedirse de su casa (Lc 9,61s): «¡Dejad a los muertos que entierren a sus muertos; pero tú vete a anunciar el reino de Dios!» «El que pone la mano en el arado y vuelve la mirada hacia atrás no es digno del reino de Dios.» «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre y madre, a la mujer y a los hijos, a los hermanos y hermanas, y más aún, incluso a sí mismo, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26; cf. Mt 10,21s). Quizá estas dos definiciones arrojen luz sobre otros rasgos de la figura cristiana del sacerdote, actualmente tan discutida. Me refiero a la vinculación entre el servicio sacerdotal y la virginidad (celibato) y a la duración de por vida del servicio sacerdotal.

c) La disputa en torno a la ley del *celibato sacerdotal*, es decir, en torno a la vinculación legal del servicio sacerdotal y vida célibe impuesta por la Iglesia romana en el primer concilio lateranense (1123; cf. D 360 - DS 711) estalló por primera vez en la época de la reforma y nuevamente en la actualidad. Las Iglesias orientales prohíben desde el concilio Trulano (681; cf. Mansi 11,943; can. 4 y 6) al obispo, presbítero y diácono el matrimonio después de la ordenación y todo segundo matrimonio y exigen desde la edad media que el obispo observe el celibato (en el es-

tado monacal). La Iglesia romana ha declarado explícitamente que esta conexión entre celibato y ministerio sacerdotal no es necesaria por razones teológicas, sino que es una ley positiva de la Iglesia. En la disputa en torno a esta conexión no se puede pasar por alto que justamente debido a la ordenación personal del servicio sacerdotal a Cristo, el único sumo sacerdote del Nuevo Testamento, que se acaba de exponer, existe una auténtica relación de sentido entre el ideal de la virginidad aportado por Cristo al mundo como algo completamente nuevo, que contiene una pertenencia exclusiva a Dios (cf. Mt 19,11s: celibato por amor al reino de Dios; cf. Lc 18,28-30; 1Cor 7,25-35, especialmente 32, 34: el que no está casado se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor...; Ap 14,1-5: 144 000 [doce veces doce mil = el número perfecto] de vírgenes, que siguen al Cordero y le cantan un nuevo himno) y el nuevo ideal sacerdotal apostólico. La evolución de la Iglesia, que ha contribuido a que desde finales del siglo II, los obispos permanecieran célibes a imitación de Cristo, y la formación de un estado monacal (monjes laicos) a modo de un estado de perfección en la Iglesia desde fines del siglo III, se deben explicar primariamente partiendo de las bases bíblicas relativas al ideal cristiano de la virginidad, aun cuando hayan tenido gran importancia en la propagación de estas instituciones los momentos sociales y económicos de épocas posteriores (para los individuos y para determinados grupos). El hecho de que Cristo mismo no haya dado precepto alguno que incluya esta conexión entre la vida celibataria y el servicio sacerdotal —mientras que, por ejemplo, exigió explícitamente la indisolubilidad del matrimonio— subsistirá siempre como un argumento en contra de una «ley eclesiástica», tan pronto como esta ley ponga en duda la eficacia misionera de la Iglesia. Pero mientras no se presente este caso, la disposición de la Iglesia, promulgada en épocas de sobreabundancia de vocaciones sacerdotales, en el sentido de que los que quieren consagrarse al servicio sacerdotal deben renunciar al matrimonio y a la familia —prescindiendo de excepciones que se dan en caso de convertidos y viudos o padres de familia acreditados— se conservará convenientemente también en relación con el ministerio presbiteral debido a la re-

lación de sentido existente entre el servicio sacerdotal y la idea cristiana de virginidad. El sentido de la ley de la Iglesia no fue precisamente la prohibición del matrimonio, sino más bien el mantenimiento del ideal sacerdotal, que se configuró en la gran época de persecuciones de los tres primeros siglos y que incluye la conexión de celibato y vocación sacerdotal, por lo menos respecto del sentido pleno del ministerio sacerdotal, en el ministerio episcopal. Según el Motu propio *Ad pascendum* del 15-8-72 (cf. «L'Oss. Rom.» del 15.9.72), la solicitud para ser autorizados al diaconado se limita a una instancia escrita y firmada de propia mano, dirigida al obispo y la autorización estipula la *consecratio propria caelibatus propter regnum caelorum,* que se acepta mediante un rito propio al comienzo de la ordenación del diácono *coram Deo et ecclesia.* Esta promesa significa un impedimento matrimonial dirimente. En la preparación previa debe tener lugar la integración en el lectorado y acolitado.

d) Con la imagen del sacerdote que se acaba de exponer puede responderse también a un problema que se plantea también en nuestros días con frecuencia: si no sería posible ser *sacerdote para plazos de tiempo limitados,* si realmente la vocación sacerdotal debe ser una vocación para toda la vida. Una idea de la profesión determinada a partir de una concepción objetiva del servicio permite plantearse con razón la cuestión acerca de una limitación temporal de la profesión. Pero allí donde la profesión misma se entiende como una decisión en favor de una vinculación personal y de un servicio exclusivamente personal (como se da sin duda alguna en el ministerio apostólico, que Cristo introdujo y sobrevive en el ministerio episcopal), solamente puede hablarse de una «vinculación para toda la vida», del mismo modo que la decisión en favor del matrimonio en el sentido de Cristo debe durar toda la vida. Partiendo de aquí resulta asimismo comprensible que Agustín no haya introducido nada nuevo, sino que haya registrado teológicamente la fe de su tiempo y por tanto una tradición del cristianismo primitivo, al atribuir a la consagración sacerdotal, al igual que al bautismo, un carácter indisoluble *(character indelebilis)* como efecto sacramental necesario. En otras dos definiciones de la imagen del sacerdote se pone

nuevamente de manifiesto el carácter básico personal del sacerdocio cristiano. Se trata de la triple figura de este ministerio y de la relación y diferencia que existe entre el sacerdocio general, el sacerdocio bautismal de los fieles y el sacerdocio ministerial del ministerio apostólico (cf. M. TRIMPE - P. KUHN, *Zur Amtszeitbegrenzung der Bischöfe*, «Hochland» 61, 1969, 544-557. BERNHARD DURST, *Dreifaches Priestertum*, Neresheim 1946).

e) Como el sacerdocio cristiano no puede ser otra cosa que la participación del sacerdocio de Jesucristo por la gracia y la misión debe ser elemento propio de este sacerdocio lo que distingue al sacerdocio mismo de Jesucristo. Ahora bien, el sacerdocio de Jesucristo debe entenderse desde el punto de vista histórico-salvífico como realización y cumplimiento del ministerio profético, del ministerio real y del ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento. En él se ha cumplido (Act 3,22) la profecía hecha a Moisés (Dt 18,15); él es el *profeta* (Mt 21,11; Lc 7,16; 24,19) y el nuevo maestro de Israel (Mt 23,8; Jn 13,13). Él es el hijo de David, el titular del reino eterno, que se prometió a David (2Sam 7,16; Lc 1,32; Jn 7,42). Por ello es el rey de los últimos tiempos (Jn 18,37; Ap 17,14). El autor de la carta a los hebreos le presenta como el sumo sacerdote de la nueva alianza (Heb 5,5; 8,1; 9,11). Así, también el sacerdocio cristiano, como participación del sacerdocio de Jesucristo debe contener estos tres ministerios es decir, el magisterial, el pastoral y el sacerdotal al mismo tiempo. La doctrina de la Iglesia (CTD VIII) deberá tratar detalladamente acerca de estos ministerios de Cristo en la Iglesia. La Escritura habla claramente de que el ministerio apostólico, como participación de la misión y ministerio de Cristo, contiene como ministerio personal al mismo tiempo un ministerio real en la Iglesia (Act 1,25). Los ministerios comunitarios que se mencionan junto a él y que se forman ya en la primera época (diáconos: Act 6,2-4; Ef 4,11; apóstoles, profetas, predicadores, pastores y maestros) no deben entenderse directamente a partir del ministerio apostólico, sino más bien de las necesidades de la comunidad, y por ello deben distinguirse del ministerio apostólico (y del ministerio presbiteral del desarrollo posterior).

f) Al mismo tiempo resulta ahora clara la nueva vincula-

ción de este ministerio sacerdotal-apostólico con la comunidad de Cristo, en cuanto que los cristianos mismos no son cristianos porque siguen las enseñanzas de Cristo, sino porque están primeramente integrados en Cristo por el sacramento del bautismo. Como miembros de Cristo y miembros de su cuerpo, como lo expresa san Pablo, llevan los rasgos esenciales de Cristo y participan por ello igualmente de los tres ministerios de Cristo, de su ministerio profético, de su ministerio real y de su ministerio sacerdotal, tal como lo ha desarrollado sobre todo la teología calvinista, y como lo reproduce detalladamente el concilio Vaticano II en sus doctrinas acerca de los laicos cristianos en la Iglesia (cf. L. HÖDL, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils «Über die Kirche»*, en *Wahrheit und Verkündigung*, Munich 1967, 1785-1806).

Igual que en el Antiguo Testamento todos los israelitas eran pueblo de la propiedad de Dios por la gracia de la vocación y tenían sobre sí a un sacerdocio del templo propiamente dicho, así todos los cristianos en cuanto miembros de Cristo están en la comunidad del nuevo pueblo de Dios fundado en Cristo; y sin embargo también en este nuevo pueblo de Dios existe un sacerdocio ministerial propiamente dicho, que no se transmite por el bautismo, sino por el sacramento del orden, y debe entenderse como ministerio que sigue al ministerio apostólico que Cristo fundó explícitamente. El sentido del sacerdocio ministerial, su ordenación a la adoración, al sacrificio y al servicio del reino de Dios, está ya insinuado evidentemente en el sacerdocio bautismal. B. Durst tiene razón al reducir estas dos figuras del sacerdocio, el sacerdocio ministerial y el sacerdocio bautismal, a la base del sacerdocio natural, que corresponde a la criatura en relación con el creador. El ser humano como criatura racional tiene que poner de manifiesto su naturaleza de criatura ante el creador, precisamente en una adoración respetuosa, en el sacrificio agradecido y en el servicio amoroso al prójimo. En Cristo y en su acción redentora, este sacerdocio ha recibido una forma completamente nueva (cf. supra pág. 66-71: sacerdocio bautismal).

5. Si, de acuerdo con esta última afirmación de que además del sacerdocio ministerial constituido por el orden existe otro sacerdocio bautismal universal de todos los cristianos, queremos determinar más exactamente el carácter fundamental del ministerio sacerdotal o del sacerdocio ministerial, hay que decir lo siguiente: el sacerdocio ministerial no se puede determinar propiamente por medio de una comparación con el sacerdocio bautismal de todos los cristianos, sino que tiene un carácter completamente peculiar. El medio constitutivo de este carácter esencial del sacerdocio ministerial es la figura bíblica del «pastor», concretamente en el sentido de que Yahveh mismo se llama pastor de Israel, que depone a los malos reyes-pastores humanos, para apacentar él mismo a su pueblo (Ez 34,1-31; cf. Jr 23,1-8; Sal 80,2; Sal 95,7; Sal 23,1-4; Is 40,11) o para enviar buenos pastores para su pueblo. Moisés fue llamado por Yahveh como pastor (Éx 3,1-22). También David, en una época posterior, fue apartado de su rebaño (1Sam 16,11ss) y consagrado rey y pastor de Israel por Yahveh. Cristo, el nuevo Moisés del nuevo pueblo de Dios — como profeta y liberador de la esclavitud — y el hijo y heredero de David (cf. Lc 1,32) se presenta como el pastor del pueblo de Dios, que Dios prometió en Ezequiel y Jeremías (Jn 10,1-21; Mc 14,27s = = Zac 13,7; Mt 25,32 = Ez 34,17). Al igual que Moisés y David, ejerció su ministerio pastoral no sólo mediante su acción a favor del pueblo de Dios, sino mediante el padecimiento por los suyos como el gran «siervo de Yahveh» (cf. los himnos del siervo de Yahveh Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12). A partir de esta figura del pastor, hay que determinar el elemento constitutivo del sacerdocio ministerial mediante las siguientes características, muy diferentes entre sí, y sin embargo esencialmente relacionadas:

a) El pastor está frente a su rebaño, tiene el cuidado de su rebaño y en virtud de este cuidado tiene también la necesaria autoridad para ello. Así Cristo transmitió a sus apóstoles su propia misión (Jn 20,21) que él recibió del Padre y que incluye la autoridad (Lc 10,16) frente al rebaño, de la que se hablará en el § 3.

b) Esta autoridad es «prestada», no propia, al igual que el rebaño, al que se enfrentan estos pastores; no es su propio rebaño, sino el rebaño de Cristo. Por ello, toda responsabilidad en relación

con este rebaño se da ante su propietario propiamente dicho, ante Cristo, o ante Dios.

c) El ministerio pastoral del sacerdote, del apóstol de Cristo, recibe por tanto su forma y estructura de su poder, así como de su realidad, de Cristo, del mismo modo que Cristo atribuye una y otra vez su autoridad exclusivamente a la del Padre, que le ha enviado. Por tanto, es característico de este poder una total generosidad de entrega y una total libertad del sacrificio propio (cf. las palabras de Cristo: «Por esto el Padre me ama: porque yo doy mi vida... Nadie me la quita, sino que yo por mí mismo la doy» Jn 10,17s), así como la renuncia a toda clase de aplicación política del poder (por ello las palabras de Cristo: «Mi reino no es de este mundo.» Jn 18,36; cf. Jn 13,16s).

d) Finalmente, como este poder es un poder para la salvación del mundo, no para el juicio del mundo (cf. Jn 3,17: «Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él»), la autoridad interna del ministerio pastoral no deriva primariamente del ministerio óntico-funcional, sino que es el derecho del portador de este ministerio en el servicio del reino de Dios y del pueblo de Dios el que fundamenta la medida de este derecho: la medida, en que se da y compromete en favor de la causa de Cristo y en nombre de Cristo para la salvación de los hombres, es, ante Dios, la medida que constituye la base de su valor y de su autoridad interior. Esta autoridad interior es el sentido y contenido de la autoridad externa, que es a su vez signo de la autoridad interior, y por ello el signo conserva en nuestro mundo su propio valor y existencia propia. Sacrificar completamente la autoridad exterior a la autoridad interior, significaría sucumbir al error donatista de un sobrenaturalismo insano.

§ 2. *Breve historia del sacramento*

L. Ott, *Das Weihesakrament*, HDG IV 5, Friburgo de Brisgovia 1969 (bibliog.). — P. Jounel, *Las ordenaciones*, en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona ²1967, p. 526-564. — B. Botte, *Sobre el carácter colegial del presbiterado y el episcopado*, en «Concilium» 4 (1965) 160-164.

El ministerio sacerdotal se transmite por el sacramento de la imposición de las manos u ordenación, tal como aparece ya en los testimonios de la Escritura, de los que se hablará en los párrafos siguientes. Una breve historia del sacramento del Orden tiene que tratar sobre todo acerca del rito de la ordenación en cuanto tal, de su sacramentalidad y de los grados de ordenación creados por él.

1. Según los escritos del Nuevo Testamento parece que el rito de la imposición de las manos con la oración, que en las épocas siguientes se considera sin duda alguna como el signo externo de la ordenación o del sacramento del orden, se aplicó en diferentes ocasiones: los apóstoles imponen las manos a los siete ayudantes (diáconos) mientras oran (Act 6,6); igualmente Pablo y Bernabé (Act 13,3) son comisionados y enviados con el mismo rito como misioneros entre los paganos. De Timoteo se informa que mediante la imposición de las manos del presbiterio (1Tim 4,14) o de Pablo (2 Tim 1,6) recibió el carisma de su ministerio presidencial. A la vista del ulterior desarrollo de los ministerios se puede concluir de estos textos neotestamentarios que tanto los diáconos como los presbíteros y obispos recibieron mediante el mismo rito su ministerio como un don permanente de gracia (no sólo como una misión jurídica). Después que, por lo menos desde Ignacio, obispo de Antioquía († 107), a la cabeza de una gran comunidad se encuentra un obispo, que reúne en torno a sí varios presbíteros, junto a los cuales actúan además los diáconos, y después que estos tres ministerios se transmiten en la Iglesia, conforme al Ordenamiento eclesiástico de Hipólito († 235), por imposición de las manos, se plantea la cuestión acerca de la relación de la consagración u «ordenación», como Tertuliano lo llamó por vez primera, respecto de la multiplicidad de los ministerios que se transmiten con él. La cuestión recibe cierta aclaración en virtud de dos hechos: por una parte porque con el episcopado monárquico poco a poco se fue imponiendo la costumbre de que sólo el obispo administrara el orden, tal como aparece establecido ya en Hipólito de Roma (*Trad. Apost.* n. 3,7,8; Botte 6-11, 20-23); además, por lo menos desde finales del siglo III, el obispo es ordenado al mismo tiempo por varios obispos, y sólo los obispos pueden imponer las manos durante

la consagración, mientras que en la ordenación de presbíteros también los presbíteros, aun cuando sólo simbólicamente, imponen la mano, tal como relata Hipólito. Ya en el siglo cuarto y quinto se añade en Roma, así como en Oriente, a la consagración episcopal el rito especial de la imposición del libro de los evangelios durante el acto de consagración. También son diferentes las oraciones de consagración en cada una de las ordenaciones, con lo que se ponen de manifiesto sus diferentes efectos.

2. Además de los llamados tres ministerios se van formando otros más desde fines del siglo II: Tertuliano menciona primeramente al lector; el papa Fabiano († 250) debió haber introducido el ministerio del subdiaconado y ya el papa Cornelio (251-253) menciona en Roma, además de los cinco ministerios citados hasta ahora, al acólito, exorcista, ostiario, es decir todos los grados del orden que existen actualmente en la Iglesia Romana. Es cierto que ni el número ni el orden de sucesión de estos grados de ordenación se establecieron de manera uniforme en Roma, como tampoco en el resto de la Iglesia. La Iglesia oriental cuenta por lo menos desde el sínodo de Laodicea (entre 345 y 381) como ministerio propiamente dicho el de cantor de Salmos. Conforme al octavo libro de las Constituciones Apostólicas, que se atiene al ordenamiento eclesiástico de Hipólito, también el subdiácono (como las diaconisas) y el lector se consagran por medio de la imposición de las manos, mientras que para los demás grados del orden no está prevista imposición alguna de manos.

3. Dos cuestiones importantes para el desarrollo ulterior del sacramento del orden se plantearon en los siglos IV y V. La primera de ellas se refería a la relación del obispo y el presbítero entre sí. En Oriente un presbítero, Aerio de Sebaste, discutió la primacía del obispo, y también en Occidente por esta época el Ambrosiaster y Jerónimo situaron el presbiterado muy cerca del episcopado, al dar a ambos el título de *sacerdos*. El Ambrosiaster habló además de un único grado de ordenación para ambos. Epifanio de Salamina (hacia el 337), Ambrosio y Agustín se opusieron a estos intentos. Por otra parte, en esta época se planteó la cuestión acerca

de la validez de las órdenes conferidas por obispos herejes, a la que los papas mismos respondieron en forma diferente, hasta que se impuso la distinción elaborada en la disputa antidonatista por san Agustín entre la forma y el efecto del orden. Esta distinción ofrecía la posibilidad de mantener la validez de todo orden conferido correctamente desde el punto de vista formal, aun cuando debían negarse los efectos de gracia, tal como se hizo sobre todo desde tiempos de León Magno (400-461).

4. Fue de especial importancia para entender el sacramento del orden en la edad media, en el siglo doce, por el mismo tiempo en que se estaba explicando el concepto de sacramento, la supervivencia de la controversia en torno a la relación del ministerio episcopal y el ministerio presbiteral entre sí. Sobre todo debido a las cadenas de las cartas de san Pablo, se impusieron poderosamente las opiniones del Ambrosiaster y Jerónimo. Esto contribuyó a que desde Sicardo de Cremona († 1215) la consagración episcopal y la ordenación sacerdotal se consideran como un único grado del orden en la esfera canónica y desde Hugo de San Víctor († 1141) en la esfera dogmática. A través de Pedro Lombardo († 1160) esta doctrina se convirtió en acervo general de la edad media. El ministerio episcopal apareció por tanto como una dignidad superior o un poder de administración superior; el sacramento del orden propiamente dicho se consideró realizado en la ordenación sacerdotal. Esto debía ponerse más de manifiesto al introducirse en Roma el rito de la ordenación galicana procedente del siglo VIII, según el cual a la acción consagratoria pertenecía no sólo la imposición de manos y la oración, sino también, y en forma igualmente esencial, la unción de las manos y bien pronto además la entrega de los instrumentos del orden, que caracterizaban sus diferentes grados. Esteban de Autun (hacia el 1180) pudo decir ya que por la entrega de una patena con pan y de un cáliz con vino se transmitía al sacerdote que se ordenaba el poder de ofrecer el sacrificio (PL 172,1281). El papa Eugenio IV acogió esta doctrina en el *Decretum pro Armeniis* (D 701 - DS 1326), por lo que adquirió un carácter decisivo para los libros litúrgicos de las épocas siguientes. Desde Duns Escoto († 1308) se propagó la doctrina, de que el orden ocupaba una

posición primordial en la Iglesia, capacitando para los actos sacramentales, especialmente para la oblación de la santa eucaristía. En la época siguiente los canonistas solían enumerar nueve órdenes, añadiendo a los siete grados de orden conocidos el episcopado y designando como nuevo «ordo» la incorporación, habitual desde el siglo VI, al estado clerical (la mayor parte de las veces por medio de la tonsura). Apoyándose en el Lombardo, los teólogos se atuvieron al número de siete órdenes y por consiguiente no consideraron al episcopado como orden específico. Sobre todo los teólogos más importantes de la alta escolástica, Alejandro de Halés, Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino defendieron esta opinión doctrinal. Aun cuando en esta época el obispo era el ministro único y auténtico del sacramento del orden (el simple presbítero sólo puede administrar las órdenes menores, con autorización papal), este hecho se refería primariamente a una cuestión de derecho eclesiástico, pues por la ordenación el Obispo no es más que el sacerdote, como enseña expresamente Pedro Auréolo. Así se explican también los privilegios papales concedidos en gran número en esta época, por los que se permitía a los simples sacerdotes conferir las órdenes. Partiendo de esta concepción medieval del sacramento del orden se entiende también por qué la atención se centraba exclusivamente en el papa y en la Iglesia, en el papa como supremo poder jurídico y en la Iglesia como el ámbito de los sacramentos, despareciendo así de la conciencia el profundo sentido del ministerio sacerdotal como participación del ministerio apostólico de Cristo y modificándose también la imagen de la Iglesia respecto de la prevalente durante el primer milenio (distinción objetiva entre el poder de jurisdicción y el de orden en la Iglesia occidental).

5. En estos defectos, condicionados por las circunstancias históricas externas — tras el gran cisma de Occidente — pudo apoyarse la crítica de un Juan Wyclif († 1384) y sobre todo la de Lutero († 1546) en *De captivitate babylonica* (1520), hasta llegar finalmente a la negación del sacerdocio ministerial como sacramento del orden, para, al insistir unilateralmente en 1Pe 2,9 declarar el sacerdocio general de todos los fieles cristianos como el único

sacerdocio de la Iglesia. De acuerdo con estas ideas, a partir de 1525 Lutero realizó personalmente la ordenación, es decir, la inserción de laicos en el ministerio eclesiástico y desde 1535 la Facultad teológica de Wittenberg desarrolló un rito propio. Esta renuncia al sacerdocio ministerial de la antigua Iglesia fue tanto más fácil cuanto que también se rechazaba el sacrificio de la Misa, para el que habría de capacitar el sacramento del orden según la doctrina medieval. En adelante se consideró el ministerio sacerdotal primariamente como servicio de la palabra y del sacramento (Lutero) o como dirección de la comunidad (Calvino). El concilio de Trento condenó el año 1551 estas docrinas de los reformadores y de acuerdo con la idea medieval acerca del orden sacerdotal, trató al mismo tiempo de la doctrina acerca del sacrificio de la Misa y del orden sacerdotal; tras una larga interrupción publicó el año 1562 la doctrina católica acerca del sacrificio de la Misa en nueve cánones y acerca del orden sacerdotal en ocho cánones. A pesar de las sólidas referencias de teólogos españoles (Miguel Orociuspo, Juan Fonseca) en el sentido de que el ministerio del obispo es superior al ministerio sacerdotal en virtud del derecho divino, no se impuso esta doctrina en los cánones determinativos, porque la dirección curial temía que esta doctrina perjudicara el primado papal, tal como se había desarrollado en la edad media. Una vez más el sacerdocio ministerial en la Iglesia fue definido en Trento por su poder de consagración y de absolución, poderes que se confieren por el orden, en el que se otorgan el Espíritu Santo y un carácter sacramental. Se distinguió explícitamente entre órdenes mayores y menores. El ministerio episcopal pareció definirse más específicamente por el poder de confirmación y ordenación, así como la autoridad del papa se puso de manifiesto en el nombramiento de los obispos.

6. En la gran teología postridentina (Roberto Belarmino, † 1621) se volvió a examinar la sacramentalidad del orden, que la edad media había aceptado sin discusión, para poder hacer frente a las críticas de los reformadores. Volvió a ocupar el primer plano la imposición de manos como rito propiamente dicho, una vez que el Concilio sólo dijo acerca de la unción que no debía menospre-

ciarse. Conforme a la exigencia de los reformadores y en relación con los pasajes de la Escritura correspondientes, se estudió detalladamente el signo externo, la gracia interna y la institución por Cristo (en la última cena) respecto del sacramento del Orden. Se presentó una vez más explícitamente el orden sacerdotal como el sacramento del orden. Asimismo se consideraron como sacramento el diaconado y subdiaconado, y durante los siglos XVI y XVII también se designaron como sacramento las cuatro órdenes menores. Los tomistas negaron la sacramentalidad de la consagración episcopal hasta L. Billot († 1931); las demás escuelas teológicas la afirmaron la mayor parte de las veces, pero dentro del contexto de la ordenación sacerdotal, para conservar el número septenario de los sacramentos. En aquella época se hallaba muy extendida la opinión acerca de la validez de la ordenación sacerdotal conferida por simples sacerdotes. Era muy discutida asimismo la validez de las ordenaciones anglicanas. La cuestión recibió una respuesta autoritaria en la declaración de León XIII el año 1896, según la cual dichas ordenaciones habían sido y eran inválidas (D 1966 - DS 3319), cf. CTD VI, 122.

7. En épocas más recientes los papas adoptaron decisiones respecto de algunas cuestiones muy discutidas por los teólogos: el 30 de noviembre de 1944 Pío XII resolvió en la constitución *Episcopalis Consecrationis* (AAS 37 [1945] 131s) que para la consagración de un obispo bastaba un solo obispo, si bien los otros dos obispos que solían estar presentes no eran meros asistentes, sino con-secrantes. La decisión es de carácter disciplinario, no dogmático, y nada se decía en ella sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal. El 30 de noviembre de 1947 el mismo papa resolvió (AAS 40 [1948] 5-7) que la materia de la ordenación del diaconado, sacerdocio y episcopado era sólo la imposición de manos, mientras que las palabras determinantes del prefacio consagratorio correspondiente constituían la forma del sacramento. Aquí se trata de una simple constatación, que no pretende ser una decisión ex cátedra. De una importancia muy especial es la decisión del concilio Vaticano II, según la cual la consagración episcopal es sacramento, y en grado supremo del orden sacramental *(Lumen*

gentium art. 21). Por consiguiente el presbiterado es sólo participación del sacerdocio pleno del obispo. Mediante la consagración episcopal se transmiten los tres ministerios: el de magisterio, el de dirección y el sacerdotal. La llamada concesión de la jurisdicción por el papa sólo significaría la asignación de la materia sobre la que se ejercen los poderes recibidos por la consagración episcopal. Con estas decisiones del concilio Vaticano II se vuelve nuevamente a la convicción de fe del primer milenio y el ministerio episcopal y el sacramento del orden vuelven a situarse en su posición original en el conjunto de la Iglesia una, santa, católica y apostólica que también recibe una nueva intelección. El papa Pablo VI ha establecido nuevamente en la constitución apostólica *Pontificalis Romani recognitio* del 30-6-1968 (AAS 60 [1968] 369-381) el signo sensible (materia y forma) de las tres órdenes mayores. En el nuevo pontifical romano se han renovado los ritos de la ordenación conforme a la exigencia de la constitución eclesiástica del concilio Vaticano II (art. 21) para lograr una armonización entre el Oriente y el Occidente de acuerdo con el modelo de la *Traditio Apostólica* de Hipólito. Conforme a la carta apostólica del 15-8-1972 (en vigor desde el 1.° de enero de 1973) en el futuro ya no se precisan como grados preparatorios del orden el exorcistado, ostiariado y subdiaconado; el lectorado y acolitado se consideran como «incorporación a un ministerio de servicio» (no ya como grados del orden), que ha de ejercerse durante algún tiempo y que puede ser también asumido por laicos (cf. *L'Oss. Rom.* del 15-9-72: Motu proprio *Ministeria quaedam).*

§ 3. *El sacramento del orden en la Escritura y en la tradición*

DThC 7 (1922) 1302-1425: *Imposition des mains* (O. GALTIER). — J. BROSCH, *Charismen und Ämter in der Urkirche,* Bonn 1951. — H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliche Ämter und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.,* Tubinga 1953. — M. KAISER, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des NT und der Apostolischen Väter* «Münchener Theol. Stud.» III, Abt., 7, Munich 1956. — P. GRELOT, *El ministerio de la nueva alianza,* Herder, Barcelona 1969. — J. GUYOT, *Das apostolische Amt* (París 1957), Maguncia 1961. — B. KLEINHEYER, *Die Priesterweihe*

im römischen Ritus «Trierer Theol. Stud.» 12, Tréveris 1962. — K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diaconia in Christo* «Quaest. Disp.» 15-16, Friburgo de Brisgovia 1962. — N. BROX, *Cartas pastorales,* RNT 7 (1674) 493-500; 507-510; 542-544. — C. ROMANUICK, *El sacerdocio en el Nuevo Testamento*. Sal Terrae, Santander 1969. — F. PUZO, *Los obispos presbíteros en el N.T.,* «Estudios Bíblicos» (1945) 41ss.

En los hechos de los Apóstoles y en las cartas de san Pablo, y especialmente en las cartas pastorales, se habla de ministerios comunitarios y de la transmisión de estos ministerios. Estos relatos ofrecen datos aislados, de los que hay que sacar los elementos básicos de lo que en la historia de la Iglesia se presenta como sacramento del orden.

1. En primer lugar hay que comprobar que para los servicios realizados en las comunidades se usaron diferentes términos, que en cuanto tales no representan ninguna diferencia exacta respecto de la posición de estas personas oficiales dentro de la comunidad. Del mismo modo que Cristo aparece como pastor de los suyos (Jn 10, 1-21; Mc 14,27; Mt 25-32; Heb 13,20; 1Pe 2,25; cf. V. HAMP, *Das Hirtenmotiv im AT,* Festschr. für Kard. Faulhaber, Munich 1949, 7-20), así la actividad de Pedro en relación con la Iglesia universal (Jn 21,16) y la de los obispos (Act 20,28) y de los presbíteros (1Pe 5,2) en relación con las iglesias locales se caracteriza como actividad pastoral. «Por tanto, el pastor (ποιμήν) es considerado como director y jefe de la Iglesia o de la comunidad, como el titular del poder de dirección (κυβέρνησις) en 1Cor 12,28. Pastores son los presidentes (προιστάμενοι) de Rom 12,8; 1Tes 5,12; los obispos (ἐπίσκοποι) de Flp 1,1; 1Tim 3,2; Tit 1,7 y los guías (ἡγούμενοι) de Heb 13,7, los ancianos (πρεσβύτεροι) de Act 11,30; 15,2ss; 16,4; 20,17; 21,18; Sant 5,14; 1Tim 5,17.19; Tit 1,5; 1Pe 5,1; 2Jn 1; 2Jn 1» (H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser,* Düsseldorf 1957, 197). También los servidores (διάκονοι) de Flp 4,11 y los doctores (διδάσκαλοι) de Ef 4,11 pertenecen a este grupo. Todos ellos son servidores (διάκονοι) de Dios (2Cor 6,4; 1Tes 3,2), servidores de Cristo (1Cor 4,1; Jn 12,26; 2Cor 11,23; Col 1,7; 1Tim 4,6), servidores del evangelio de Jesucristo (Ef 3,7; Col 1,23; 1Tes 3,2), servidores de la Iglesia de Cristo (Col 1,25, cf. 24). Aquí

no se puede pasar por alto que en los Hechos y más todavía en las cartas pastorales, y como consecuencia directa de la lucha contra las nuevas herejías, el ministerio y su autoridad respecto de la comunidad (y por lo tanto respecto de la inmediatez con Cristo, tal como aparece en las epístolas auténticas de Pablo) reciben una nueva peculiaridad y un nuevo peso, de manera que en el fondo sólo a partir de este momento se puede percibir el ministerio en sentido jurídico. Efectivamente, en los Evangelios (incluso en Juan) el ministerio aparece más como carisma misionero, a no ser que se quiera ver expresado ya el carácter jurídico del ministerio en los *logia* acerca del atar y desatar (Mt 16,18; 18,18) y especialmente en todo el llamado pasaje del primado (Mt 16,18s). Lo decisivo es que para la incorporación en este servicio ministerial no sólo se exige una serie de virtudes ministeriales en los candidatos (Tit 1,6-9; 1Tim 3,2-9), sino también un estricto examen y una gran prudencia por parte del que elige y ordena a un candidato para este ministerio (1Tim 3,10; 5,22); también se exhorta al ordenado mismo a que conserve el don de gracia a que le ha sido confiado mediante un celoso cumplimiento de la obligación impuesta por el ministerio (1Tim 4,14).

2. La incorporación al ministerio acontece por medio de un rito, que tiene su modelo en el Antiguo Testamento: por medio de la imposición de manos. En Núm 8,10 Dios exige que los hijos de Israel deben imponer las manos a los levitas para introducirlos en su servicio. Núm 27,18-20 relata: «Entonces dijo el Señor a Moisés: toma para ti a Josué, al hijo de Nun, un hombre lleno de espíritu, y pon tus manos sobre él. Colócalo delante del sacerdote Eleazar y de toda la comunidad y confíale ante sus ojos el mandato superior. Transmite algo de tu dignidad a él, para que toda la comunidad de los israelitas le obedezca.» Dt 34,9 relata acerca del efecto de esta acción cultual: «pero José, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría; pues Moisés había puesto sus manos sobre él; los israelitas le obedecían...» Así, en el judaísmo posterior los doctores de la Ley incorporaron a sus discípulos a su ministerio mediante la imposición de manos. La costumbre debió introducirse poco antes de la época neotestamentaria. En la

época posterior a Adriano esta ordenación correspondía al sanedrín, que sólo podía realizarla con el consentimiento del sumo sacerdote. Desde el tercer siglo después de Jesucristo se perdió en Israel esta forma de transmisión de un ministerio.

La imposición de manos *(emikhah* = ἐπίθεσις τῶν χειρῶν; cf. χειροτονεῖν = *constituere*, Act 14,23), unida a la oración, aparece como la forma habitual de transmisión del ministerio. Acerca de la institución de los diáconos informa Act 6,6: «Los apóstoles después de haber orado les impusieron las manos.» Act 13,2 relata acerca de la misión de Pablo y Bernabé, a quienes se menciona entre los profetas y doctores de Antioquía: «Mientras éstos celebraban el culto del Señor y ayunaban, dijo el Espíritu Santo: "Separadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los tengo destinados." Entonces ayunaron y oraron, e imponiéndoles las manos los dejaron partir. Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo», iniciaron la misión entre los paganos en Chipre y Asia Menor. Al final de este viaje misionero de san Pablo se relata: «Designaron presbíteros (πρεσβυτέρους) en cada Iglesia, y acompañando la oración con ayunos, los encomendaron al Señor en quien habían creído (πεπιστεύκεισαν)» (Act 14,23). Antes de su traslado a su primer cautiverio romano, Pablo llamó a los presbíteros de Éfeso (Act 20,17) a Mileto, y se despidió con las palabras: «Mirad por vosotros mismos y por toda la grey en la cual el Espíritu Santo os ha constituido (ἔθετο) inspectores para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con su propia sangre» (Act 20,28). Si bien no se menciona tampoco aquí la imposición de manos, de la interpretación del rito de esta imposición se puede concluir que también aquí se hace mención de la ordenación normal como transmisión del espíritu ministerial por medio de la imposición de las manos. Otros testimonios nos ofrecen las epístolas pastorales. En la primera carta a Timoteo el autor exhorta al obispo a que sea ejemplo para los fieles en la palabra y conducta, en la caridad, esperanza y pureza y que se dedique celosamente a la lectura (de las Escrituras), a la exhortación y la enseñanza (ἀνάγνωσις – παράκλησις – διδασκαλία) como misión principal del obispo en esta época de herejías y concluye: «no dejes de cuidar el don (χάρισμα) que hay en ti, y que mediante intervención profética, se te confirió con la

imposición de las manos (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) del presbiterio» (1Tim 4,14. Igualmente exhorta el autor de la segunda carta a Timoteo (1,6): «Por eso te insisto en que reavives ese don de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos.» Al final de la primera carta a Timoteo se dice: «No te precipites en imponer las manos a nadie, ni te hagas responsable de pecados ajenos» (1Tim 5,22). Esto sólo puede referirse a la ordenación de los presbíteros, pues inmediatamente antes se trata de la relación de Timoteo con estos presbíteros. Si se exhorta a Tito: «Te dejé en Creta, con el fin de que acabaras de organizar lo que quedaba, y establecieras presbíteros en cada ciudad, según las normas que yo mismo te di» (Tit 1,5), hay que suponer que esta institución tuvo que realizarse igualmente por medio de la imposición de manos.

3. Los padres apostólicos hablan frecuentemente de la institución (καθιστάναι) de obispos y diáconos por parte de los apóstoles y sus discípulos. TERTULIANO usa para esto por vez primera el término *ordinatio (De praescr. haer.* 41,6; *De monog.* 12,2: CChr I 221; II 1247). HIPÓLITO DE ROMA († 235; *Trad. Apost.* n. 2s: Botte 4-10) es el primero en ofrecer una exacta exposición de la ordenación del Obispo, presbítero y diácono. El término que corresponde a la imposición de manos *(ordinatio)* podría haber sido χειροτονεῖν en el original griego no conservado. La ordenación se efectúa, según este relato, por el obispo. Las oraciones piden que descienda la fuerza del Espíritu para el ministerio especial: para el obispo se pide el espíritu del ministerio de dirección (πνεῦμα ἡγεμονικόν), para el presbítero el espíritu de la gracia y del consejo en el presbiterio, para el diácono el espíritu de la gracia y del celo, de acuerdo con las diferentes misiones. El Libro VIII de las *Constituciones Apostólicas* (siglo IV) ofrece un relato semejante. Aquí se impone al obispo además el libro de los Evangelios (c. 4: FUNK 472), y además del obispo, del presbítero y del diácono se ordenan también aquí por medio de la imposición de las manos, al subdiácono (c. 21: FUNK 524ss) y al lector (c. 22: FUNK 526) mientras que en Hipólito no reciben este tipo de imposición. Asimismo los *Statuta Ecclesiae Antiqua* (que surgieron a fines del siglo V en el sur de las Galias) contienen un rito de ordenación para los nue-

ve grados del orden entonces admitidos (can. 90-98: D 150-158 - DS 326ss). GREGORIO DE NISA († 394; *Oratio in die luminum:* PG 46,581) compara el efecto de la ordenación con el efecto de las palabras de la consagración en la eucaristía; AGUSTÍN († 430), en su disputa contra los donatistas, atribuye al sacramento del Orden al igual que al sacramento del bautismo, el efecto de un carácter indeleble, porque ambos sacramentos se confieren con una cierta consagración del hombre *(Contra ep. Parm.* II 13,28; PL 43,70: «utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur»). Así al comienzo de la escolástica PEDRO LOMBARDO puede dar ya esta definición en relación con las órdenes: la ordenación es un signo externo, que significa algo sagrado, por lo que se transmite al ordenado un poder espiritual y un ministerio (ordinem «signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium». *Sent.* IV d 24, c 13). Desde entonces la ordenación aparece ininterrumpidamente entre los siete sacramentos de la Iglesia, entre los que le había enumerado ya Pedro Lombardo.

§ 4. *La institución del sacramento por Jesucristo*

K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona ²1967, 103-115.

1. La cuestión acerca de la institución del sacramento del orden por Cristo no es primariamente una cuestión acerca del signo sacramental, sino más bien una cuestión acerca de la realidad del sacerdocio ministerial mismo y por ello se plantea sobre todo desde el tiempo de la reforma. ¿Existe además del sacerdocio general de todos los fieles en virtud de su bautismo (1Pe 2,9) un sacerdocio ministerial propiamente dicho? Si Cristo ha entregado su doctrina y su obra, su Iglesia, simplemente a todos sus seguidores, que habían de creer en él, entonces es inútil la cuestión acerca del sacramento del orden. Sin embargo según el testimonio de los Evangelios en los años de su vida pública Cristo escogió de entre el grupo de setenta discípulos a doce «que por su misión ya en la antigua

Iglesia —según Lucas por el mismo Jesús— fueron llamados "apóstoles", es decir enviados, encargados, apoderados (Mt 10,1-4; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16). Él los instruía sobre los misterios del reino de Dios (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10), les dio misiones especiales y les confirió poderes extraordinarios: ellos habrían de anunciar su evangelio en el mundo entero (Mt 28,19; Mc 16,15); habrían de administrar el bautismo (Mt 28,19; Mc 16,16), celebrar la eucaristía (Lc 22,19; 1 Cor 11,24: «Haced esto en memoria mía»), perdonar los pecados (Jn 20,23). Les prometió un poder universal de atar y desatar, que abarca el poder pastoral de doctrina y dirección (18,18; cf. Mt 16,18s). Transmitió a los apóstoles la misión que él había recibido del Padre (Jn 17,18; 20,21) y les dotó de su autoridad (Mt 10,40; Lc 10,16) (L. Ott, *Das Weihesakrament*, HDG IV 5, Friburgo de Brisgovia 1969,2). Sobre todo el hecho de que el Resucitado sigue instruyendo a sus apóstoles y los envía (Act 1,1-8; Mc 16,14-18; Mt 28,16-20), puede poner de manifiesto que la elección y misión sólo se refiere a estos doce, a nadie más. Ellos constituyen el cimiento de la Iglesia (cf. Ef 2,30; 3,5). Las doce piedras fundamentales de los muros de la ciudad de la nueva Jerusalén (Act 21,14).

2. El volumen dedicado a la Iglesia mostrará cómo Cristo estableció desde el principio una determinada estructura de la Iglesia y que esta estructura debe mantenerse a través de los tiempos hasta el retorno del Señor. Esta estructura básica de la Iglesia ofrece el fundamento para hablar de una «institución del sacramento del orden por Cristo», incluso allí donde los apóstoles se sirvieron de ritos tomados de la práctica contemporánea de Israel, el antiguo pueblo de Dios, como signo de la transmisión de un ministerio. El poder para ello debe hallarse implícito en la misión de los apóstoles por Cristo, en tanto esta misión no solamente significa una distinción personal, sino más bien una ordenación a un ministerio que constituye la base de la estructura eclesiástica creada por Cristo. Aquí no tiene mucha importancia el carácter especial de signo de este rito de imposición de manos (que se empleó igualmente como rito sacrifical en Israel). Basta el hecho de que por este mismo rito se nombraron rabinos y ancianos en Israel, es decir, fueron incor-

porados como sucesores en los ministerios determinantes del judaísmo posterior. El sentido especial del signo del rito se determina por la figura interna de la Iglesia misma: en esta imposición de manos tiene lugar la incorporación al ministerio de la Iglesia fundado por Cristo, una incorporación que, a la vez, representa y produce la comunicación de las gracias ministeriales dadas con dicha incorporación así como de las obligaciones y derechos implicados en este ministerio.

§ 5. *Número y forma de cada uno de los grados del orden y unidad del sacramento*

L. Ott, *Das Weihesakrament*, HDG IV 5, Friburgo de Brisgovia 1969. — LThK 1 (1957) 455ss *Amt und charisma* (J. Brosch). — N. Jubany, *El concilio de Trento y la renovación de las órdenes inferiores al presbiterado*, en «Estudios Eclesiásticos» 36 (1961) 127-143. — K. Rahner, *Escritos de teología* V (1964) 301-350; VI (1969) 359-444. — G. Philips, *La Iglesia y su misterio*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968-69.

Como ya se mostró en la exposición de la historia de este sacramento (supra § 2), el sacramento del orden tiene una peculiaridad que, para comprender correctamente este sacramento, debe ser objeto de profunda reflexión: aun cuando aquí se habla de un único sacramento, existe sin embargo desde los tiempos antiguos un cierto número de los llamados grados del orden, así como diversos ministerios, que se transmiten por este único sacramento del orden.

1. Como se indicó anteriormente (§ 3), en los escritos del Nuevo Testamento puede verse que por el rito de imposición de manos se incorporaban a su ministerio tanto los presbíteros y los diáconos como también, especialmente según el testimonio de las cartas pastorales, los obispos. La Escritura habla varias veces (Act 6,6; 13,2s; 14,23; no en las cartas pastorales) explícitamente acerca de la oración que acompaña a la imposición de manos. El hecho de que aquí los presbíteros y obispos se ordenen en igual forma por la imposición de manos, puede explicarse en primer lugar porque

ambos ministerios no se diferenciaban claramente entre sí en esta primera época de la Iglesia. Sin embargo, el ministerio de los diáconos, que se hallaba claramente separado de aquéllos, se transmitió también de la misma manera. Aquí puede verse con claridad que el sentido propiamente dicho de este sacramento consiste primeramente en incorporar a una persona a un *ministerio de servicio* necesario para la vida de la Iglesia y la edificación del pueblo de Dios. El carácter de este ministerio de servicio, cuya singularidad se pone de manifiesto por la definición neotestamentaria de la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y nueva casa de Dios, es la razón de la unidad del rito y por tanto del sacramento. En este sentido el ministerio de los apóstoles (2Cor 4,1; 6,3; Act 1,17.24s; 1Tim 1,12), así como el de sus colaboradores (Col 4,17; 2Tim 4,5), y también el compromiso personal de los cristianos para promover la comunidad (1Cor 12,5; Rom 12,7; Ef 4,12) se llama servicio (διακονία). Los carismas son las gracias especiales del ministerio concedidas por Dios (Rom 12,6ss; 1Cor 12,4ss; Ef 4,11ss), que permiten la existencia de los diferentes servicios en favor del reino de Dios en este mundo. El servicio ministerial conferido por el sacramento del orden se extiende, pues, desde el principio, de acuerdo con las necesidades de la Iglesia en este mundo, a diferentes misiones y poderes y por ello admite varias diferenciaciones. Esta diferenciación aumenta con la expansión y consolidación de la Iglesia.

2. La *diferenciación de los ministerios* parece haber hallado expresión bien pronto en la oración que acompaña a la imposición de manos. El primer testimonio en este sentido es la *Traditio Apostolica* de HIPÓLITO. Como dice ya el título mismo de esta obra, no se prescribe en ella nada nuevo, sino que se mantiene la antigua tradición apostólica. Las oraciones que pronuncia aquí el obispo en la consagración de otro obispo (n. 2s; BOTTE 6-11), de un presbítero (n. 7: BOTTE 20-23) y de un diácono (n. 8: BOTTE 26s), muestran claramente la diferente misión de estos ministerios en la Iglesia. El lector y el subdiácono (n. 11ss: BOTTE 30-33) no se ordenan por medio de la imposición de manos, ni se hace por ello oración especial ninguna. Igualmente la *Didascalia* (de la primera

mitad del siglo III) menciona al lector y al subdiácono (II 28,5; 34,3: FUNK 108, 116). El papa CORNELIO (251-253) presenta en su carta dirigida al obispo Fabio de Antioquía, en el año 251, un inventario acerca del clero romano: se mencionan en él un obispo, 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos, 52 exhorcistas, lectores y ostiarios (EUSEBIO, HE VI 43,11: Schwartz 263). Estos ministerios se distribuyen en los siete distritos y 25 iglesias de la ciudad de Roma de aquellos tiempos. Estos mismos ocho ministerios, en el mismo orden, son mencionados también por el papa CAYO (283-296: *Liber Pontificalis:* Duchesne I 161) así como por un sínodo romano celebrado bajo el papa SILVESTRE *(Concilio de los 275 obispos,* n. 5: PL 8,826). En la época siguiente todos los escritores mencionan los antiguos ministerios bíblicos de obispo, presbítero y diácono. Cuanto a los demás ministerios, de los que no se habla en la Escritura, surgieron de las necesidades de la época y por ello pudieron cambiar o desaparecer. Así el oficio de ostiariado fue asumido paulatinamente desde el siglo V por un laico, que se llamó *mansionario* (administrador de la casa o mayordomo). El lectorado se confirió muchas veces ya a los niños. Las Iglesias orientales conocieron sobre todo al cantor de salmos, en lugar de las cuatro órdenes menores antes mencionadas.

3. Para la teología del sacramento del orden, aparte de los tres ministerios bíblicos, sólo tienen importancia los ministerios que se transmitieron mediante la imposición de manos, y que, por tanto, al menos en determinadas épocas pudieron aparecer como ministerios sacramentales. Aquí hay que mencionar en primer lugar el ministerio del lector, que conforme a la instrucción de las *Constituciones Apostólicas* (VIII 22: FUNK 527; asimismo en la liturgia galicana: OR XXXV n. 1-6, Andrieu IV 33s), se transmitió mediante la imposición de manos y la oración. En TERTULIANO *(De praescr. haer.* 41,6 CChr I 221) se le menciona como un oficio laical, y la misión de la lectura se asignó cada vez más desde finales del siglo IV a muchachos jóvenes. Muy pronto surgieron escuelas especiales para lectores, especialmente en las casas parroquiales, que habrían de acoger a aquellos que se inscribían en la edad juvenil, para llegar a ser clérigos y sacerdotes. Los concilios de Vaison del 529

(Mansi 8,726) y Toledo del 531 (Mansi 8,785) recomendaron esta institución. Conforme a los *Statuta ecclesiae antiqua* (escritos hacia el año 500: D 156ss) la incorporación a este ministerio se efectuó como se dice también en HIPÓLITO (*Trad. Apost.* 11: BOTTE 30), exclusivamente mediante la entrega de un leccionario, sin imposición de manos. Ésta parece haber sido la costumbre general, de manera que aquí ciertamente no se puede hablar de un grado del orden en el sentido del sacramento. Además del exorcistado, acolitado y ostiariado aparece también en la Iglesia Romana el lectorado, pero sólo como uno de los cuatro grados previos, que se llamaron inexactamente «órdenes menores», cuya misión era llevar a las llamadas «órdenes mayores». Asimismo el llamado *subdiácono* según HIPÓLITO (*Trad. Apost.* 13: BOTTE 32), se establece sin imposición de manos, conforme a las *Constituciones Apostólicas* (VIII 21: FUNK 524-527), pero recibe su ministerio mediante imposición de manos. Los *Statuta ecclesiae antiqua* (can. 5: D 153 - DS 329) y el *Sacramentarium Gelasianum* dicen que al subdiácono se le transmite su ministerio mediante el ofrecimiento de una patena y de un cáliz vacíos. El subdiácono debe estar al servicio del diácono. El sínodo de Elvira del año 305 (can. 30: Mansi 2,10) determina explícitamente «subdiaconos ordinari non debere». Sin embargo, el Sínodo de Toledo del año 531 (cap. 3: Mansi 8,786) cuenta ya al subdiaconado entre los grados superiores del clero, debido a su coordinación de su servicio con el diaconado («a gradu subdiaconati et supra»). Desde la alta edad media, en la transmisión de este ministerio se ofrece también en Occidente el leccionario, el amito, el manípulo y la tunicella. Además, en la Iglesia occidental junto con la transmisión de este oficio se impuso ya la obligación del celibato (CIC, can. 132,1) y del rezo del breviario (CIC, can 135). En Oriente el subdiaconado desapareció pronto. Desde el 1.° de enero de 1973 ha desaparecido también en la Iglesia occidental el subdiaconado como grado de orden (véase supra, pág. 376).

4. Si volvemos ahora a las órdenes propiamente dichas, hay que mencionar en primer término el grado de orden cuya misión es continuar el primitivo ministerio apostólico, el orden episcopal

(cf. LThK 2 [1958] 491-506). El ministerio de los «presidentes» προιστάμενοι con el que nos encontramos en la primera fundación de una comunidad por parte de san Pablo (1Tes 5,12), aparece en la época siguiente en las comunidades judeo-cristianas ya estructuradas como un ministerio colegial de los ancianos (πρεσβύτεροι: Act 11,30; 15,2), en las comunidades cristianas procedentes del paganismo como ministerio de los «epíscopos» (ἐπίσκοπος: Flp 1,1). Ya en Act 20,17-30 se le llama ministerio «pastoral». Según el testimonio de las cartas pastorales, el titular de este ministerio en la comunidad es una persona concreta (no ya un colegio: 1Tim 3,2ss; Tit 1,5ss). En IGNACIO DE ANTIOQUÍA *(Ad Filip.* 4,1; *Ad Ef* 2,2; 4,1; 5,1: PG 5,699. 646s) y lo mismo en la Carta de Policarpo *(Ad Fil* 3,2; 7,1: PG 5,1007.1011) y en toda la época posterior, el obispo es una persona individual, a la que está sometido el colegio de los presbíteros y que es el símbolo de la unidad de la Iglesia (visible en cada comunidad particular). Él prosigue la misión dada por Dios a Cristo y a través de Cristo a los apóstoles y a sus sucesores (IGNACIO, *Ad Fil* 1,1; Rom 9,1; Ef 6,1; *Magn* 6,1; *Trall* 2,1; Sm 8,2). Él es quien asegura los sacramentos (bautismo y eucaristía) así como la verdad de la doctrina. El ministerio se considera desde un punto de vista más carismático que jurídico-institucional. Sobre todo en la disputa contra la gnosis el obispo aparece como el titular de la tradición y el garante de la apostolicidad de la Iglesia y de su doctrina. La sucesión de los obispos y la tradición en la Iglesia se condicionan, por tanto, entre sí. En la *Didascalia* (II) y en las *Constituciones Apostólicas* (VIII 5: Funk 474-477) está ya marcado más exactamente el ministerio episcopal como institución jurídica.

Desde dos lados se vio amenazada la idea del ministerio episcopal como ministerio de sucesión apostólica en el curso de la historia de la Iglesia. La primera amenaza provino de los presbíteros que pretendían equipararse a los obispos. En Oriente defendió esta doctrina primeramente el presbítero Aeros de Sebaste; EPIFANIO DE SALAMINA le contradijo enérgicamente *(Haer.* 7,5; PG 42,508). En Occidente, como se ha dicho ya en el artículo 2, manifestó por el mismo tiempo el AMBROSIASTER la opinión de que el obispo y el sacerdote eran la misma cosa, pues ambos se llamaban *sacerdos;*

la consagración del obispo y del presbítero constituirían un solo orden, aun cuando el obispo podía llamarse primer presbítero (PL 17,470). JERÓNIMO trató de exponer, partiendo de los escritos neotestamentarios, que el obispo y el presbítero representaban el mismo orden, que sólo en razón de una recta ordenación se situaba el obispo, por disposición eclesiástica, en la cumbre y le estaba reservado el poder de ordenar (Ep. 146,1s: PL 22,1192-95; cf. Ep. 69,3: ibid. 656 y *In ep. ad Tit.* 1,5: PL 26,562). Esta misma doctrina se encuentra nuevamente en un escrito pseudojeronimiano del siglo V: *De Septem Ordinibus* (PL 30,156 A). ISIDORO DE SEVILLA († 636) siguió enseñando esta doctrina *(De eccl. off.* II 7,2: PL 83.787; cf. L. OTT, *Das Weihesacrament* 24). Si las razones inicialmente aducidas en favor del superior rango del obispo eran todavía algo problemáticas, la alusión al poder de confirmar, de consagrar los santos óleos (así INOCENCIO I, Ep. 25,3: PL 20,554) y ordenar sacerdotes (así JUAN CRISÓSTOMO en *Ep. 1 ad Tim.*, hom. 11: PG 62,553), reservado al obispo, los textos litúrgicos utilizados en las ordenaciones presentan desde el principio la razón profunda de esta posición de preeminencia y ponen de manifiesto la diferencia entre el obispo y el presbítero. En HIPÓLITO *(Trad Apost.* 2s: BOTTE 5-10) y en forma más clara todavía en las *Constituciones Apostólicas* (VIII 4 y 5: FUNK 472-477) se pide para el obispo en las oraciones de la consagración el espíritu del ministerio de dirección (ἡγεμονικοῦ σου πνεῦματος, cf. Sal 51,14), que Dios confirió a su Hijo Jesucristo y que éste transmitió a sus santos apóstoles, que fundaron la Iglesia. Los obispos aparecen aquí entre los «príncipes y sacerdotes» (ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς). Frente a esto, se pide para el presbítero el espíritu de la gracia y del consejo (πνεῦμα χάριτος συμβουλίας: HIPÓLITO *Trad. Apost.* 7: BOTTE 20-23; *Const. Apost.* VIII 16: FUNK 520-523), para que pueda ejercer su servicio al pueblo de Dios. Sin embargo, la idea del Ambrosiaster y de Jerónimo siguió influyendo a través de las cadenas bíblicas desde la época carolingia y posteriormente a través del *Decreto de Graciano* (c. 5 D 95; c. 24 D 93: Friedberg 332,327) y de las obras litúrgicas que acogieron el tratado pseudojeronimiano, de manera que Sicardo de Cremona (1179-1181) pudo decir ya que los obispos eran superiores a los presbíteros sólo en la administración, pero no en el

oficio (administración de sacramentos) (cf. Landgraf III/2,287). HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141) sostuvo asimismo que la consagración episcopal y el orden sacerdotal eran un único grado del orden, aun cuando en este grado existían diferentes dignidades y poderes (*De sacram. chr. fid.* II 2,5; 3,5: PL 176, 418s, 423). PEDRO LOMBARDO aceptó esta doctrina (*Sent.* IV, d 24, c 14), y después que ALEJANDRO DE HALES en su *Glosa* (IV, d 24, 112 K: BFS 15,401) explicó el orden por su ordenación a la eucaristía, es decir, al poder para realizar la consagración, que ya se confería plena y totalmente en la ordenación sacerdotal, la consagración episcopal ya no aparece en las épocas siguientes como un grado de orden propiamente dicho, ni como auténtico sacramento, sino sólo como una dignidad que se añadía al sacerdocio. Esta doctrina defienden casi todos los grandes escolásticos, así por ejemplo ALBERTO MAGNO (*Sent.* IV, a 39), BUENAVENTURA (*Sent.* IV, d 24, p. 2, a 2, q 3) y TOMÁS DE AQUINO (S.Th. suppl. q. 37, a 2). La consagración episcopal no es sacramento, sino sacramental. También se consideran órdenes las llamadas «órdenes menores», debido a su ordenación a la eucaristía; así pues, se enumeran 7 órdenes, es decir las cuatro órdenes menores y las llamadas tres órdenes mayores: subdiaconado, diaconado y presbiterado. Frente a esto, y apoyándose en Guido de Orchelles y Guillermo de Auxerre, los grandes juristas Huguccio († 1210), Juan Teutónico († 1245) y casi todos los juristas siguientes enseñaron que el número de las órdenes era nueve y por tanto enumeraron también (junto a la sacramentalidad de la tonsura), la sacramentalidad de la consagración episcopal. Hasta la Contrarreforma no hubo teólogos como Juan Mayor († 1550) y Juan Eck († 1543), que defendieran esta doctrina. En la escolástica tardía algunos nominalistas defendieron la opinión de que el episcopado era un orden sacramental, pero que no se diferenciaba del presbiterado. Hacia esta doctrina se inclinó ya Juan Duns Escoto († 1308), y especialmente Durando de San Porciano († 1334), Pedro de Palude († 1342) y Pedro Auréolo († 1322), mientras que Juan Capréolo († 1444) defendió nuevamente con vigor la opinión de su maestro Tomás.

Un segundo peligro le sobrevino al ministerio episcopal por la configuración jurídica externa del ministerio de Pedro en el papa-

do, en cuanto que a través de las definiciones jurídicas en favor de una preeminencia de poder del papa se puso en duda la autonomía interna del ministerio episcopal como auténtica sucesión del ministerio apostólico. Algunas veces no se ha visto con suficiente claridad que el nombramiento de los obispos por el pontífice romano en la Iglesia occidental era sólo una cuestión administrativa, y que no confería al obispo algo que le correspondía a éste gracias al sacramento del orden y exclusivamente desde él. Ya en Trento se originó una violentísima disputa en torno a esta cuestión (cf. L. Ott, *Das Weihesakrament* 121-127). Sobre todo después del concilio Vaticano I volvió a surgir esta doctrina, pero fue rechazada explícitamente como errónea por el papa Pío IX, que subrayó la peculiaridad del ministerio episcopal otorgado por la consagración (DS 3112-3117). El concilio Vaticano II ha hecho múltiples esfuerzos para seguir aclarando la relación existente entre el ministerio episcopal y el ministerio papal en la Iglesia. La doctrina acerca de la Iglesia (CTD VIII) tratará de este punto con mayor detalle.

La problemática en torno a la consagración episcopal como sacramento ha subsistido en la teología hasta que en el concilio Vaticano II esta cuestión ha recibido una explicación definitiva, al definirse el ministerio episcopal, como todos los demás ministerios de la Iglesia, a partir de su lugar teológico dentro de la concepción total de la Iglesia. El Vaticano II ha vuelto a las doctrinas de Hipólito y de las *Constituciones Apostólicas* y enseña: «Jesucristo, eterno Pastor, edificó la santa Iglesia enviando a sus apóstoles, como Él mismo había sido enviado por el Padre y quiso que los sucesores de éstos, los obispos, hasta la consumación de los siglos fuesen los pastores de su Iglesia» *(Constitución sobre la Iglesia,* artículo 18). Se presenta aquí expresamente a los obispos como los portadores auténticos de la tradición (según Ireneo) y garantes de la sucesión en el ministerio. Ellos son los sucesores de los apóstoles (ibid. 20) y, en cuanto tales, pastores del pueblo de Dios y servidores de Jesucristo: «Este santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, que por eso se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los santos padres *supremo sacerdocio,* o cumbre del ministerio sagrado. Ahora bien, la consagración episcopal, junto con el

oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir» (ibid. art. 21). Al estudiar la doctrina acerca de la Iglesia se describe con mayor detalle el ministerio episcopal. Aquí es suficiente constatar: la consagración episcopal es el sacramento del orden propiamente dicho, tanto en la concepción actual de la Iglesia como en la concepción de la Iglesia del cristianismo primitivo; todas las demás órdenes sólo pueden ser una participación de este sacramento, del mismo modo que crean y capacitan a los auxiliares y colaboradores de los obispos en la Iglesia.

5. Partiendo de aquí se comprende también que el orden — en su forma de ordenación sacerdotal — sólo puede entenderse desde el ministerio y la consagración episcopal. La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del concilio Vaticano II se remonta una y otra vez al origen del sacramento del orden en su totalidad, cuando quiere explicar los grados inferiores. Así, respecto de la ordenación sacerdotal dice: «Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo, ha hecho participantes de su consagración y de su misión a los obispos por medio de los apóstoles y de sus sucesores. Ellos han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en diverso grado a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesiástico, de divina institución, es ejercido en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo se llamaron obispos, presbíteros, diáconos. Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependen de los obispos, con todo están unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, según la imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, para predicar el evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino. Participando, en el grado propio de su ministerio, del oficio de Cristo, único Mediador (1Tim 2,5), anuncian a todos la divina palabra.»

A continuación se expone brevemente la labor pastoral de los sacerdotes y se prosigue: «Los presbíteros, como próvidos colaboradores del orden episcopal, como ayuda e instrumento suyo llamados para servir al pueblo de Dios, forman, junto con su obispo, un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones. En cada una de las

congregaciones de fieles ellos representan al obispo, con quien están confiada y animosamente unidos, y toman sobre sí una parte de la carga y solicitud pastoral y la ejercitan en el diario trabajo.» Se estudia después detalladamente la colaboración del obispo y los sacerdotes así como de los sacerdotes entre sí *(Constitución Eclesiástica* art. 28). Las explicaciones del Concilio permiten conocer claramente que la ordenación sacerdotal, en cuanto participación de la ordenación episcopal es verdadero sacramento del orden. La unidad del orden consiste en la unidad del signo material, la imposición de las manos por el obispo. La diferencia entre consagración episcopal y ordenación sacerdotal parece ponerse de manifiesto por medio de las palabras de las oraciones que acompañan a la ordenación (forma del sacramento) y está determinada y condicionada por la estructura externa de la Iglesia, tal como se ha producido en el curso de la historia. La unidad formal del sacramento del orden, por tanto también la unidad entre la consagración episcopal y la ordenación sacerdotal, debe estudiarse y realizarse por la libre colaboración en mutuo aprecio y amor por la única tarea común, por amor al reino de Dios que hay que edificar en este mundo, en la acción diaria del obispo como padre de la diócesis, así como de los sacerdotes que son hijos y colaboradores del obispo.

6. Como último grado sacramental del orden hay que mencionar el orden del diaconado. Según Act 6,2-6, los apóstoles nombraron siete diáconos mediante la imposición de manos, al igual que a los presbíteros y obispos. Como campo de acción se les asignó primeramente el cuidado de los pobres. En Flp 1,1 y 1Tim 3,8.12 aparece el diácono ya como una personalidad oficial, subordinada y coordinada con el obispo. En IGNACIO DE ANTIOQUÍA finalmente *(Sm.* 12,2; *Trall.* 2,2s), los diáconos están subordinados a los obispos y a los presbíteros y su campo de acción se amplía cada vez más. El diácono tiene que cumplir sobre todo tres misiones en la antigua Iglesia:

a) La primera tarea es el cuidado de los pobres en la Iglesia. Según el relato de los Hechos, la caridad aparece no sólo como una beneficencia eclesiástica, sino como instituto social de la reciente Iglesia (Act 2,42-47; cf. *Const. Apost.* VII 12: FUNK 398-401),

que resultó posible gracias a la renuncia voluntaria de los ricos a sus bienes (cf. Act 5,4s; Rom 15,26s; 2Cor 8,1-15).

b) En la medida en que las comunidades mismas gracias a estos dones voluntarios, pero sobre todo una vez que la Iglesia conquistó la libertad política y se enriqueció gracias a los donativos imperiales y privados, la actividad caritativa tuvo que convertirse cada vez más en una actividad económica: los diáconos vinieron a ser los administradores del patrimonio eclesiástico (cf. IGNACIO, *Trall.* 2,3; *Past.* HERM., sim. IX 26). Del siglo IV al VII los llamados archidiáconos fueron los apoderados del obispo en la asistencia a los pobres y los administradores de la casa y del patrimonio episcopal. Esta tarea y actividad de cara al mundo desapareció cada vez más en la edad media (cf. LThK 1 [1957] 824s, *Archidiácono* [A. FRANZEN]).

c) Una tercera misión del diácono fue desde el siglo II el servicio en el culto divino episcopal, el servicio de ordenación en la casa de Dios, la lectura del Evangelio y de los dípticos, así como la presentación de las ofrendas (JUSTINO, *Apol.* I c. 65 y 67: PG 6,427.430) y la administración de la comunión en caso necesario, especialmente a los ausentes, y también la administración del cáliz (cf. CIPRIANO, *De lapsis* 25: KL 4,484s; HIPÓLITO, *Trad. Apost.* 24; Botte 62s; cf. la liturgia clementina, *Const. Apost.* VII 14s: FUNK 518-521). El diácono aparecía bajo varias perspectivas como el mediador entre el pueblo y el obispo, tenía que dar instrucciones a los fieles en el culto divino, asistir en la instrucción a los catecúmenos y en el bautismo *(Ordines Romani* I-IX). Estas tareas litúrgicas han subsistido hasta la época más reciente y han sido consignadas en el derecho canónico de la Iglesia (cf. administración del bautismo: can. 724; administración de la comunión: can. 845 § 2; exposición del santísimo: can. 1274 § 2; predicación: can. 1342 § 1). En el concilio de Trento se pusieron ya de manifiesto los esfuerzos por ampliar nuevamente el servicio del diácono (cf. CT IX 558, 601). La renovación propiamente dicha no llegó hasta el concilio Vaticano II. Hasta entonces el diaconado había sido sólo un grado de transición al presbiterado.

d) El concilio Vaticano II ha definido lo siguiente sobre el

diácono: «En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos que reciben la imposición de manos «no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio» (HIPÓLITO, *Trad. Apost.* 8: BOTTE 22; *Const. Apost.* VIII 17: Funk 522-525; *Statuta Eccl. ant.* D 142 - DS 328). Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. El oficio propio del diácono, según la autoridad competente se lo indicare, es la administración solemne del bautismo, el conservar y distribuir la eucaristía, el asistir en nombre de la Iglesia y bendecir los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios» *(Constitución sobre la Iglesia* art. 29). La constitución prosigue, indicando las novedades: «Teniendo en cuenta que, según la disciplina actualmente vigente en la Iglesia latina, en muchas regiones no hay quien fácilmente desempeñe estas funciones, tan necesarias para la vida de la Iglesia, se podrá establecer en adelante el diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía. Tocará a las distintas conferencias episcopales el decidir, con la aprobación del sumo pontífice, el establecer estos diáconos. Con el consentimiento del romano pontífice este diaconado se podrá conferir a hombres de edad madura, aunque estén casados, o también a jóvenes idóneos, pero para estos debe mantenerse firmemente la ley del celibato» (ibidem, art. 29)

El *Decreto sobre las Iglesias orientales católicas* dice a este respecto: «Desea el santo Sínodo que se restaure la institución del diaconado como grado permanente, donde haya caído en desuso» (art. 17).

El *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* dispone asimismo: «Restáurese el orden del diaconado como estado permanente de vida, según la norma de la constitución *De Ecclesia,* donde lo crean oportuno las conferencias episcopales. Pues parece bien que aquellos hombres que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, o que predican la palabra divina como catequistas, o que dirigen en nombre del párroco o

del obispo comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad con obras sociales o caritativas, sean fortificados y unidos más estrechamente al servicio del altar por la imposición de las manos, transmitida ya desde los apóstoles, para que cumplan más eficazmente su ministerio por la gracia sacramental del diaconado» (art. 16).

De todas formas, era evidente que no estaba suficientemente clara la idea básica de que partían las disposiciones del concilio sobre el diaconado. Desde aquella fecha se han encomendado a los laicos diversas actividades (por ejemplo el derecho a distribuir la comunión). Tampoco parecía suficientemente aclarada la cuestión del celibato de los diáconos jóvenes. En consecuencia, aún no se ha podido poner en la práctica hasta el momento las resoluciones del Concilio en la Iglesia.

6. La consagración para los tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado se confiere por la imposición de manos del obispo; cada una de las oraciones de la ordenación son diferentes según los casos. Así, una vez más se plantea la cuestión acerca de la unidad del sacramento del orden. La respuesta debe darse a partir del carácter especial del sacramento. Ya el sacramento del matrimonio es un sacramento unitario, aun cuando sólo se realiza si es recibido y conferido al mismo tiempo por dos personas de sexo diferente. La razón de la unidad del sacramento es su carácter fundamental como sacramento de estado; sólo se cumple este carácter fundamental del sacramento del matrimonio si se realiza el sentido social de este sacramento, la comunión de vida y de amor de dos personas como condición previa y base para la procreación y educación de los hijos. De manera similar puede decirse también acerca de la ordenación del sacerdote como sacramento de estado: la unidad del sacramento del orden se basa en la unidad del servicio apostólico a la Iglesia y en la Iglesia. Por ello se da en su plenitud en la consagración episcopal, en la que participan, a su manera, por razón del servicio, el presbiterado y el diaconado. De manera diferente a lo que sucede en el sacramento del matrimonio, en el sacramento del orden esta unidad puede aparecer realizada históricamente y por necesidad

o institución humana (no por necesidad natural como en el caso del matrimonio) en cuanto que, además del ministerio episcopal, se ha desarrollado en la Iglesia el ministerio presbiteral y el ministerio diaconal. El hecho de que esta evolución se remonta a los primeros tiempos, a la época de la Iglesia primitiva y a la época bíblica, en la que la acción del espíritu de Dios en su Iglesia se puso de manifiesto en forma especialmente clara, nos permite comprender de forma especial esta evolución histórica y su significado en relación con el sacramento del orden. En todo caso la unidad del sacramento como sacramento de estado debe interpretarse y entenderse a partir de la finalidad y del servicio de este estado, del estado apostólico, como ya lo expone JUAN CAPRÉOLO († 1444; *Defensiones* IV, d 24, q 1, a 3, art. 2: t. IV [Tours 1906] 475-477). Al igual que en el sacramento del matrimonio, también en el sacramento del orden esta unidad interna del sacramento no es sólo un don de Dios, sino también una tarea del hombre. Los decretos del concilio Vaticano II lo ponen de manifiesto varias veces, al exigir constantemente la colaboración del obispo, del sacerdote y del diácono. Los sacerdotes juntamente con su obispo (y los diáconos) constituyen un único «presbiterio» *(Constitución sobre la Iglesia* art. 28; *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos* § 16).

§ 6. *Sacramentalidad del orden y de cada uno de sus grados*

1. Como antes hemos indicado (§ 3), el sacramento del orden tiene su base en la Escritura y en la antigua tradición. Así, después que en la escolástica primitiva se explicó el concepto de sacramento en el sentido actual, el tratado acerca de los sacramentos del maestro SIMÓN (1145-1165; ed. Weisweiler 2), las *Sententiae divinitatis* (ed. Geyer 108ss) e, influido por ellos, PEDRO LOMBARDO *(Sent.* IV, d 2, c 1) pudieron enumerar las órdenes entre los siete sacramentos. En el segundo concilio de Lyón (1274: D 465 - DS 860) y en el *Decretum pro Armeniis* 1439 (D 701 - DS 1326) este sacramento fue mencionado explíci-

tamente entre los siete sacramentos. La cuestión acerca de la sacramentalidad se discutió muy poco desde entonces, porque aparece suficientemente anclada en la concepción de la Iglesia existente en la época y se acomodaban de manera especial al orden las tres características del sacramento: signo externo, gracia interna e institución por Cristo según las palabras de la Escritura (cf. supra § 3). Sólo después de que la imagen de la Iglesia medieval se viera sacudida por el destierro de los papas en Aviñón (1309 - 1377) y por el gran cisma (1378-1417) que siguió a aquél y desvirtuada por los teólogos nominalistas John Wyclif († 1384) y Johannes Hus († 1415), etc., Martín Lutero pudo desarrollar una imagen de la Iglesia completamente espiritualista (cf. *De captivitate babylonica ecclesiae* de 1520: WA 6,560-567). En ésta no había ya lugar para un sacramento del orden, pues, fuera del sacerdocio universal (1Pe 2,9) de todos los fieles basados en el bautismo, no existía ningún sacerdocio ministerial.

Lutero rechazó decididamente la existencia de un sacramento que fuera «ordenado para el sacerdocio sacrificial», porque según él no existía el sacrificio eucarístico. La ordenación sería, una invención de los padres y especialmente de la Iglesia papal, que Lutero no rechaza en cuanto forma humana de una incorporación al ministerio, pero que no puede llamarse sacramento. La comunidad misma debe elegir y ordenar al sacerdote (cf. *De instituendis ministris ecclesiae:* WA 12, 173s). Lutero desarrolló un formulario de ordenación propio, que contiene los elementos apostólicos de la imposición de manos y la oración (pero no ya la presentación de los instrumentos, que tuvo lugar en la edad media, ni tampoco la unción). Esta ordenación testificaría y produciría el llamamiento por medio de la comunidad, la misión efectiva al ministerio y la comunicación del Espíritu Santo (cf. L. Ott, *Das Weihesakrament* 115s). Melanchthon († 1560) rechazó decididamente el sacramento del orden en 1521, como lo hiciera antes Lutero, pero en el segundo y tercer texto de sus *Loci theologici* (1535, 1543) llamó nuevamente sacramento a la ordenación. Calvino († 1564) combatió con palabras violentas, al igual que Lutero, contra un sacramento que fuera «ordenación para el sacerdocio sacrificial», pero en virtud de su concepción de la Iglesia

se sintió inclinado a llamar sacramento a la ordenación por medio de la imposición de manos, si se limitaba a indicar y confirmar el llamamiento e institución del presidente de la comunidad y del predicador por la comunidad y el espíritu. En sentido propiamente dicho, para él solamente son sacramentos el bautismo y la cena (cf. *Inst. christ. rel.* IV 1-5; 19,28-31). Frente a estos ataques, el concilio de Trento tuvo que presentar una declaración eclesiástica clara acerca de la sacramentalidad del orden. En el segundo período de sesiones (1551-1552) se elaboró también la doctrina acerca del orden en relación con la doctrina acerca del sacrificio de la misa, pero debido a la suspensión del Concilio en 28 de abril de 1552 la votación tuvo lugar el 15 de julio de 1563, después de eliminar las cuestiones tan discutidas acerca de la jurisdicción de los obispos (cf. L. OTT, o.c. 120-127). Las doctrinas se resumieron en ocho cánones, que exponen como doctrina oficial de la Iglesia: 1.° En la Nueva Alianza existe un sacerdocio visible, externo, al que le corresponde el poder de consagración y el poder de absolución, y no consiste solamente en el ministerio de predicación. 2.° Además del ministerio sacerdotal existen otros grados de orden superiores e inferiores, que conducen al ministerio sacerdotal. 3.° La ordenación sacerdotal es un sacramento verdadero, instituido por Cristo, y no sólo un rito humano, para nombrar servidores de la palabra y de los sacramentos. Los otros cinco cánones se refieren al efecto de las órdenes y al orden jerárquico en la Iglesia (cf. D 961-968 - DS 1771-1778).

Los teólogos postridentinos, en sus tratados acerca del orden, estudiaron la cuestión relativa a la sacramentalidad del orden y de cada uno de sus grados con mayor extensión (cf. L. OTT o.c. 128-139).

2. Como se ha expuesto ya (§ 5) el sacramento del orden es un sacramento único, aun cuando la estructura jerárquica de la Iglesia fundada por Cristo y desarrollada a lo largo de la historia ha ido creando diferentes ministerios y por ello se habla de grados del orden. Como grados sacramentales deben considerarse el episcopado, presbiterado y diaconado, que se mencionan ya en la Escritura. Todos los demás grados se consideran sacramenta-

les, como ceremonias instituidas por la Iglesia, para confiar una determinada misión en la Iglesia al sujeto de este «orden» y suplicar la bendición de Dios sobre este sujeto para que cumpla su misión. En la situación real de la Iglesia, estas llamadas «órdenes menores» sólo aparecen como introducción —fundamentada en aspectos históricos— a las órdenes mayores y como referencia a las tareas del clérigo, que mediante la llamada tonsura, corriente en la Iglesia occidental desde el siglo VI, era apartado del estado laical. En la concepción de la Iglesia del concilio Vaticano II se supera en gran parte la distinción existente entre clérigos y laicos, que sólo tuvo significado jurídico, no sacramental; esta superación se basa en la única distinción de la Iglesia primitiva entre el pueblo santo de Dios y el estado sacerdotal, al que pertenecen el obispo, el sacerdote y el diácono. La sacramentalidad de estos tres grados del orden se ha afirmado inequívocamente en la Iglesia católica por lo menos desde el Tridentino, y especialmente desde el concilio Vaticano II, tal como fue reconocida en la antigua Iglesia hasta la edad media, fundamentalmente hasta Pedro Lombardo. A partir de esta época y debido al enfoque dado al sacramento del orden, cuya importancia y significación se consideraban desde el punto de vista del servicio a la sagrada eucaristía, la consagración episcopal ya no se entendió como sacramento propiamente dicho, sino como signo de la dignidad sobre todo, en la edad media, en la escuela dominicana, tan influyente desde el concilio Tridentino; esto se debe especialmente a que en relación con la eucaristía la consagración episcopal no concede un poder especial que supere al poder recibido en la ordenación sacerdotal, a no ser que se considere como un poder especial sobre el Señor eucarístico el privilegio y la facultad del obispo de ordenar sacerdotes.

3. Con vistas al desarrollo de la concepción del sacramento del orden, tal como se ha puesto de manifiesto especialmente desde el concilio Vaticano II, se plantea la cuestión de qué puntos de vista teológicos son decisivos para definir la sacramentalidad de los grados del orden. En el primer milenio la magnitud del ministerio para el conjunto de la Iglesia indicaba qué categoría corres-

pondía a cada uno de los grados del orden. Al obispo como sucesor de los apóstoles le correspondía la máxima dignidad; el sacerdote fue considerado como primer auxiliar y representante del obispo para cada una de las tareas en las regiones más pequeñas del área episcopal. Aquí debe tenerse en cuenta que desde el siglo VI, mediante la introducción del sistema de parroquias, se fue imponiendo cada vez más el principio territorial en la Iglesia. El diácono se entendió como servidor del obispo y del párroco en la comunidad parroquial. Esta distinción partía más bien del conjunto de la vida eclesial de todo el pueblo de Dios. Cuanto más se destacaron en la esfera gálico-germana cada una de las funciones del ministerio y se consideró que la transmisión de estas funciones ministeriales se basaba en la entrega de determinados signos o instrumentos correspondientes *(traditio instrumentorum)*, tanto más se desplazó la concepción del ministerio y por tanto también la concepción de estos grados del orden. A esto se añadió que, sobre todo debido a la segunda gran disputa eucarística en torno a Berengario, la eucaristía pasó a primer plano no ya como centro del culto dominical de todo el pueblo de Dios, sino más bien como una cosa sagrada (cf. *Corpus Christi)*. En la baja edad media creció, junto con una cierta santificación por las obras el temor al pecado, de manera que la cuestión acerca del sacramento del orden y del grado del orden se consideró y obtuvo respuesta a partir del servicio a la eucaristía y del poder de la absolución de los pecados. Como desde este punto de vista al obispo no le correspondía un nuevo poder por su consagración, ya no se consideró sacramento propiamente dicho la consagración episcopal. Sólo gracias a la nueva concepción que la Iglesia adquirió de sí misma desde el siglo XIX (nueva concepción de la sociedad desde la revolución francesa, nueva idea de la realidad sobrenatural y de la gran tradición histórica debida al iluminismo y al romanticismo) y especialmente desde la primera guerra mundial, se pudo recuperar la visión original del sacramento del orden con los tres llamados grados del orden en su relación interna y eclesial.

§ 7. *El signo externo del sacramento*

A. VÖLKER, K. LEHMANN, H. DOMBOIS, *Ordination heute*, Kassel 1972. — *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi de* 15-8-1968, Typis pol. vat. 1968.

1. Como antes hemos expuesto (§ 3), desde la época apostólica la imposición de manos, acompañada de la oración, es el signo externo para la transmisión del ministerio a los obispos, presbíteros y diáconos. Esta transmisión del ministerio sin embargo no es cosa de la comunidad, que no puede disponer de los ministerios en la Iglesia; está bien ligada a un signo, que en virtud de la disposición divina confiere al ordenado la participación en los ministerios y en la misión de Jesucristo, así como el signo del bautismo confiere la participación en estos mismos ministerios de Cristo como gracia y tarea, sin poder de misión. El signo externo de esta transmisión del ministerio es, según esto, un signo sacramental, al que corresponde el efecto que desde la edad media se ha definido con la expresión *ex opere operato:* cuando el signo se pone y recibe convenientemente, produce por sí el efecto interno.

2. De acuerdo con las ya mencionadas antiguas exposiciones de las órdenes de la *Traditio Apostolica* de HIPÓLITO, en las *Constituciones Apostólicas* del siglo V y en los *Statuta Ecclesiae antiqua* (atribuidos erróneamente a un concilio IV de Cartago del año 439), los *Ordines Romani* XXXIV y XXXV, contienen los ritos de la ordenación y las oraciones, tal como se realizaban habitualmente en Roma aproximadamente desde el siglo VIII. El siglo IX trajo aquí dos innovaciones, que son de gran importancia para la doctrina de los sacramentos de la Iglesia occidental. En la liturgia galicana se menciona por vez primera desde la época carolingia la unción en el rito de la ordenación sacerdotal y de la consagración episcopal. Así lo hacen también TEODOLFO DE ORLEANS († 821: *Capitula ad presb.*, c 1: PL 105,192s) y AMALAR DE METZ († 850: *Lib. off.*, II 13,1; II 14,1: PL 105,1089, 1091s).

El Pseudo-Isidoro atribuye la unción de la cabeza del obispo al papa Anacleto y al comportamiento de los apóstoles y de Moisés (*Ep. Anacleti* II: ed. Hinschius 75; L. OTT, *Das Weihesakrament* 52). Esta afirmación de Pseudo-Isidoro pasó al *Decreto de Graciano* (c 1 D 75: Friedberg 265). En Roma la unción de las manos del sacerdote no se introdujo hasta comienzos del siglo X (OR XXXV, n. 31: Andrieu IV 39s) y la unción de la cabeza del obispo hacia finales de este siglo (OR XXXV B, n. 29: Andrieu IV 106; L. OTT. o.c. 52). IVO DE CHARTRES († 1116) enseñaba ya que por la unción de las manos se concedía la *gracia consecrandi* y que el obispo, mediante la unción principal, recibía el poder de las llaves, el poder de atar y de desatar (*Sermo* III: PL 162,526). Así resulta comprensible que desde el papa URBANO II (1088-1099: Ep. 74: PL 151,358) la unción apareciera paulatinamente como el signo sacramental popiamente dicho de la ordenación sacerdotal y episcopal, como se puede observar sobre todo en los libros de desecho de esta época (cf. L. OTT, o.c. 53). Así Huguccio y después de él Guillermo de Auxerre y Pedro Lombardo consideraron que la unción principal es el signo sacramental propiamente dicho en la consagración episcopal; la Suma *Breves dies hominis sunt* (1202-1206) considera que el signo sacramental propiamente dicho es la unción de las manos de la ordenación sacerdotal (cf. F. GILLMANN, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Wurzburgo 1922, 8, 14; L. OTT, o.c. 54).

3. En el siglo X el antiguo rito en la administración de las llamadas órdenes menores adoptó también para la ordenación del diácono, del sacerdote y del obispo la costumbre de la liturgia galicana, de caracterizar la ordenación por la entrega de los instrumentos del orden. Al diácono se le entregaba el libro de los Evangelios, al sacerdote un cáliz con vino y una patena con pan, y las palabras que acompañaban este rito declaraban al ordenado que se le entregaban con ello el poder de anunciar el evangelio o el poder de ofrecer el sacrificio de la misa. Además del Evangeliario el obispo recibía el anillo y el báculo. El primero en mencionar esta costumbre con su explicación es IVO DE CHARTRES († 1116; Sermo II; PL 152,518s). Desde aquí llegó al rito romano

y a la teología de la alta escolástica. ESTEBAN DE AUTÚN († hacia 1180) escribe acerca de este rito en la ordenación sacerdotal: «In quo traditur eis potestas ad offerendum Deo placabiles hostias» (*Tr. de sacram alt.*, c. 9: PL 172,1281; cf. L. OTT, o.c. 55). El *Decretum pro Armeniis* de 1439 definía sobre esto: «Sextum est sacramentum ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem» (D 701 - DS 1326). La imposición del evangeliario en la consagración episcopal, habitual desde los *Statuta ecclesiae antiqua,* se introdujo por vez primera en el siglo XII, junto con la correspondiente oración, como parte integrante del rito de consagración del obispo de Roma (cf. *Pontif. Rom.*, p. 12: M. ANDRIEU, Ciudad del Vaticano 1938,150).

4. Esta peculiar evolución de los ritos de ordenación en la Iglesia occidental respecto de la Iglesia oriental, que se atuvo a la organización de la Iglesia antigua, de la Escritura y de las Constituciones Apostólicas, provocó desde la alta edad media la cuestión de qué ritos son necesarios y esenciales en relación con el sacramento del orden y sus diversos grados, y qué ritos pertenecen exclusivamente a la solemnidad o a la manifestación externa del sentido del sacramento. Fue importante la aclaración de esta cuestión, una vez elaborado el concepto del sacramento y debido a la opinión defendida por Agustín y a continuación por los grandes teólogos del siglo XIII, de que al orden no sólo va unida la gracia, sino también un carácter indeleble, que parecía dar razón de la inmutabilidad del estado obtenido con la ordenación. Esta realidad fue de la máxima importancia para el pensamiento político y corporativo de la edad media occidental. L. Ott ha expuesto detalladamente en su historia dogmática del sacramento del orden el estudio de esta cuestión desde la escolástica hasta la actualidad. Aquí sólo presentaremos las líneas básicas, que ayudarán a explicar y a basar la doctrina actual expuesta por Pío XII, el concilio Vaticano II y Pablo VI.

a) En general se puede decir que la alta y baja escolástica tomaron la unción y la entrega de los objetos de la ordenación más en serio que la imposición de manos; efectivamente, confor-

me a la afirmación de Aristóteles de que la mano es el «instrumento de todos los instrumentos» *(De part. anim.* IV c. 10: 687 a 21s), la imposición de manos se consideró juntamente con la entrega de los instrumentos de la ordenación y se la valoró como el signo supremo (así por ejemplo DURANDO DE SAN PORCIANO † 1334: *Sent.* IV, d 24, q 3, n 7-8). Tomás de Aquino y sus seguidores cuentan la imposición de manos y la unción sólo como actos preparatorios de la ordenación, a diferencia de la entrega de los instrumentos. Asimismo según esta doctrina el carácter insoluble se confiere mediante la entrega de los instrumentos. Tres acontecimientos han preparado y provocado la aclaración de esta importante cuestión en nuestra época: por una parte la disputa con las doctrinas de la Iglesia griega, sobre todo desde el concilio de la Unión de Florencia; por la otra la reforma y su exigencia de que la Escritura debe considerarse como única fuente de fe *(sola scriptura);* pero sobre todo, finalmente, el nuevo sentido histórico que se impone con el iluminismo, tal como se introdujo en nuestra teología a través de JEAN MABILLON OSB y sus obras pioneras *De re diplomatica* (1681), *Méthode pour comprendre l'histoire* (1684), así como sus investigaciones acerca de la liturgia galicana. Según esto en nuestra cuestión se pueden indicar los siguientes procesos doctrinales en cuanto a los grados de las órdenes mayores:

b) En la consagración episcopal, en cuanto se la reconoció como sacramento, la imposición de manos se valoró de manera uniforme como elemento material del signo sacramental, conforme a la exposición de las cartas pastorales (así G. Vázquez [† 1604], Juan Mayor [† 1550], H. Henríquez [† 1608], R. Belarmino [† 1621]). Debido al antiguo testimonio de los *Statuta ecclesiae antiqua,* muchos teólogos reconocen también la imposición del Evangelio como materia parcial de la consagración (así Vázquez, Tournely [† 1729] e incluso J. Morinus [† 1659] aun cuando este último sabe que en la antigua Iglesia este rito no fue conocido por Alejandría ni Roma y que en la primitiva edad media se ignoró en algunas Iglesias de Galia y Alemania). El *Decretum pro Armeniis* 1439 (D 701 - DS 1326), que no menciona expresamente la consagración episcopal, señala como materia del orden

simplemente «illud, per cuius traditionem confertur ordo», por tanto la entrega de los instrumentos del orden. Pero actualmente hay que decir: este rito (de la imposición del libro de los Evangelios) es un rito de venerable antigüedad, que pone de manifiesto en forma simbólica y expresiva la obligación doctrinal de dar testimonio en favor del evangelio de Jesucristo; sin embargo no ha sido declarado como materia del sacramento por decisión alguna de la Iglesia, aun cuando se haya conservado reverentemente como parte del rito de la ordenación. Esto mismo puede decirse de las unciones (de la cabeza y de las manos), que se introdujo en Roma en el siglo décimo a partir de la liturgia galicana y que el concilio de Trento defendió explícitamente contra el ataque de Lutero (D 965 - DS 1775). Por medio de la constitución apostólica *Sacramentum ordinis* del 30 de noviembre de 1947, el papa Pío XII definió que los efectos de la consagración episcopal (al igual que de la ordenación del diácono y del sacerdote), es decir *officium et gratia* — «el poder espiritual y la gracia» —, estaban suficientemente señalados en todos los ritos de ordenación de la Iglesia universal por la imposición de manos y las palabras que concretaban el significado de la misma. La entrega de los instrumentos ya no sería necesaria «por lo menos en el futuro». Respecto de la imposición de manos declara la constitución que hay que imponer las dos manos sobre el obispo. Las manos han de tocar la cabeza, pero sería asimismo suficiente la acción de extender las manos, es decir un contacto moral (AAS 40 [1948] 5-7; DS 3857-3861). A pesar del solemne tenor y de las razones de estas definiciones con su referencia a la práctica de la Iglesia oriental y al concilio de Florencia, esta declaración papal no ha de entenderse como «definición *ex cathedra*» (cf. «Civ. Catt.» 99 [1948] II 614-628: FR. HÜRTH). En el nuevo rito de la consagración episcopal, desde la constitución apostólica *Pontificalis Romani* del 30-6-1968 ya no existe la unción de las manos (que se sigue manteniendo en la ordenación sacerdotal). La entrega del Evangeliario como signo de la obligación de instruir, el anillo como signo de los esponsales con la Iglesia y del báculo como símbolo de su misión pastoral se han conservado.

La determinación de las *Constituciones Apostólicas*, de los

Statuta ecclesiae antiqua y del *Pontifical Romano* suscita otra cuestión acerca del hecho de que el obispo debe ser consagrado por la imposición de manos de dos o tres obispos. Según el Ordenamiento eclesiástico de Hipólito todos los obispos presentes imponen las manos al candidato. A continuación un único obispo, por invitación de los demás, pronuncia las oraciones de consagración sobre el ordenando, imponiéndole nuevamente las manos (BOTTE 6s). El sínodo de Arlés del año 314 exigía que la consagración episcopal debería ser conferida por siete o por lo menos tres obispos (can. 20: MANSI II 473). El concilio de Nicea en el año 325 estableció la regla de que el obispo debería ser consagrado por todos los obispos de la provincia. Pero por lo menos tres obispos deberían conferir la consagración, mientras que todos los demás la aprobaban (can. 4: MANSI II 669s). Esta última determinación podría indicar que ya aquí la imposición de las manos por parte de todos los obispos o también por parte de varios de los obispos no era en sí una normativa que afectara a la validez de la consagración, sino más bien trataba de poner de manifiesto que la consagración episcopal significa a la vez la admisión en el colegio episcopal, tal como se enseña nuevamente en forma explícita en el concilio Vaticano II *(Constitución sobre la Iglesia* § 19, 20; cf. L. OTT, o.c. 15s). En tiempos más recientes la mayor parte de los teólogos han defendido la opinión de que para la consagración del obispo basta un solo consagrante; los obispos asistentes solamente serían testigos del acto (cf. J.L. BERTI, C.R. BILLUART, CHR. PESCH, L. ATZBERGER, N. GIHR, L. EISENHOFER). Por la constitución apostólica *Episcopalis consecrationis* del 30 de noviembre de 1944 (AAS 37 [1945] 131s) el papa Pío XII dispuso lo siguiente con la plenitud de su poder apostólico: «Los asistentes son conjuntamente ministros de la consagración y han de llamarse por tanto en adelante "conconsagrantes" *(conconsecratores).* En cuanto conconsagrantes con el consagrante, no solo deben tocar la cabeza del elegido con ambas manos pronunciando las palabras "recibe el Espíritu Santo", sino también la oración *Propitiare* con todo el prefacio consecratorio siguiente, y pronunciar en voz baja todo lo demás que el consagrante lee o canta, a excepción de las oraciones para la bendición de los or-

namentos pontificales. A su debido tiempo, es decir por lo menos antes de la imposición de manos, deben tener la intención de impartir la ordenación juntamente con el obispo consagrante.» Al final se advierte que ha de modificarse el *Pontifical Romano*, de acuerdo con las prescripciones dadas (en AAS 42 [1950] 452-455 publica la Congregación de Ritos la modificación señalada; cf. L. Ott, o.c. 179).

Respecto de la forma de la consagración del obispo, es decir, de las oraciones consecratorias esenciales para la sustancia del sacramento, ha existido hasta ahora desacuerdo en el sentido de si habrían de ser normativa la antigua oración consecratoria *Propitiare* o las nuevas oraciones consecratorias. La constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* del papa Pío XII de 30 de noviembre de 1947 determinó como necesario para la validez el párrafo del prefacio consecratorio que va desde *Comple* hasta *sanctifica* (DS 3860). La frase dice: «Completa en tu sacerdote la suma de tu ministerio y, provisto de los ornamentos de toda glorificación, santifícalo con el rocío del ungüento celeste.» Por tanto, por lo menos «en adelante», la antigua oración consecratoria *Propitiare* no se podrá considerar ya como forma de la consagración episcopal. Sin embargo, con esto no se dice que esta oración no haya pertenecido en otros tiempos a la forma, así como tampoco se expresa con esto nada acerca de hasta qué punto debe considerarse la imposición del libro de los Evangelios en otras épocas y en determinados lugares como materia del sacramento. La cuestión de hasta qué punto hay que suponer la institución del sacramento por Cristo *in genere* o *in specie* tampoco ha sido prejuzgada con esto, aun cuando de hecho favorezca más a la institución *in genere*.

La constitución apostólica *Pontificalis romani* del 18-6-1968 escribe acerca de la consagración episcopal (AAS 60 [1968] 373s): «Materia est impositio manuum, quae ab episcopis consecrantibus vel saltem a consecratore principali fit silentio super caput electi ante precationem consecratoriam.» Con esto queda nuevamente en suspenso la posibilidad de la imposición de manos por un obispo solo, el *consecrator principalis*, tal como la había conocido ya Hipólito. Igualmente el prefacio consecratorio, es decir,

la forma de la consagración episcopal, ha recibido una nueva forma apoyándose también en Hipólito. Ahora dice: «Et nunc effunde super hunc Electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Jesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singula loca ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui.»

c) Respecto del signo externo (materia y forma) del *sacramento del orden sacerdotal* hay que advertir lo siguiente: según la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* del 30 de noviembre de 1947, así como según la constitución apostólica *Pontificalis Romani* del 18 de junio de 1968, la materia de este sacramento consiste en la primera imposición de manos silenciosa realizada por el obispo; la forma del sacramento son las palabras del prefacio consagratorio: «Da quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent» (AAS 60 [1968] 373). Por consiguiente, se pide expresamente el ministerio de los presbíteros como el ministerio «de segunda categoría», tal como lo enseñaron el papa INOCENCIO I *(Ep. ad. Dec.* 3: PL 30,554), AGUSTÍN *(De civ. Dei* XX 10: PL 41,67b), el PS-DIONISIO AREOPAGITA *(De eccl. hier.* 5,2: PG 3,509) y las *Constituciones Apostólicas* (VIII 28-46: FUNK 530s y 557ss). La materia del sacramento del orden presentada aquí se puede hallar inequívocamente en la Escritura y en la práctica de la Iglesia antigua; la forma (oración) ha sido determinada más concretamente por la Iglesia.

Debido al cambio que introdujo la teología medieval en relación con la idea del sacramento del orden, se han ido formando en la teología occidental opiniones teológicas muy diferentes precisamente acerca del carácter del signo del sacramento de la ordenación sacerdotal. Numerosos teólogos, la mayor parte de ellos procedentes de la escuela dominicana, con especial claridad Domingo de Soto, han considerado que la entrega de la patena con pan y el cáliz con vino eran la materia del sacramento y que las palabras correspondientes «Recibe el poder de ofrecer el sa-

crificio a Dios» son la forma del sacramento. Para ellos la imposición de manos no pertenecía a la esencia de la ordenación sacerdotal; a lo sumo, como enseñaron posteriormente algunos (J.B. Gonet) pertenecía a la integridad del sacramento. Soto enseñó que con la entrega del cáliz se confería también el poder de absolución, mientras que Gonet suponía que el poder de la absolución se entregaba mediante la última imposición de manos y las palabras correspondientes. Según ésto, existiría una doble materia y una doble forma del sacramento, tal como lo supuso Juan Duns Escoto y, del siglo XVI al XVIII, otros numerosos teólogos (cf. C.R. Billuart, R. Belarmino y otros). Se trató de demostrar que el poder de consagrar y el poder de absolver deberían conferirse por separado, apoyándose en el hecho de que también Cristo confirió a sus apóstoles en la sala de la última cena (Lc 22,19) el poder de consagrar y sólo después de la resurrección (Jn 20,23) el poder de absolver. La segunda imposición de manos se consideró como decisiva (por desconocimiento de la historia de este rito; cf. por ejemplo R. Belarmino), porque aquí se pronunciaban las palabras *Accipe Spiritum Sanctum.* Cuando en el siglo XVIII se conoció mejor la historia del rito de la ordenación, apareció una tercera opinión doctrinal, según la cual la primera imposición de manos silenciosa era esencial conforme al testimonio de la Escritura y de los antiguos ritos, pero debía aclararse y completarse necesariamente por la entrega de los instrumentos, tal como se podía leer en el *Decretum pro Armeniis.* Defendieron esta doctrina J.L. Berti († 1766) y también Fr.X. Dieringer († 1876) y L. Billot († 1931), que incluían también aquí la unción. Una cuarta opinión supuso que los tres elementos: la primera imposición de manos, la entrega de los instrumentos y la segunda imposición de manos, juntamente con las plegarias correspondientes, constituían parte integrante esencial del signo sacramental de la ordenación (así V.L. Gotti [† 1742], Fr. Egger [† 1918] y otros). La contraposición entre la práctica de la Iglesia oriental y de la Iglesia occidental se explicó diciendo que Cristo instituyó los sacramentos solo *in genere.* Una quinta opinión admitía una doble posibilidad para la administración válida del orden: o bien por medio de la primera imposición de manos con

la oración, como sucedía en la Iglesia oriental, o mediante la entrega de los instrumentos con la oración, como sucedía en la Iglesia occidental. Ambas formas se atribuían a una institución por Cristo (así J. Clericatus [† 1717], que defendía que los sacramentos fueron instituidos por Cristo *in specie*). Aparte de esto, hubo en todos los tiempos teólogos que admitieron correctamente la primera imposición silenciosa de manos como materia y las oraciones consecratorias correspondientes como forma, y consideraban todos los demás ritos (entrega de los instrumentos, unción, segunda imposición de manos) como ceremonias accidentales. En el siglo XIX esta doctrina conquistó cada vez más partidarios (cf. H. Klee, Fr. L. Liebermann, J. Perrone, J.B. Franzelin, etc.). En el siglo XX pudo escribir G.M. VAN ROSSUM: «apenas existe un teólogo que no siga esta opinión» (cf. L. OTT, o.c. 145-152). En tanto se consideró necesaria la entrega de los instrumentos, apoyándose en la doctrina de SANTO TOMÁS (S.Th. suppl., q. 34, a 5, ad 3), se consideró también necesario un auténtico contacto de los instrumentos por parte del sujeto.

d) En cuanto al signo externo de la ordenación del diaconado hay que decir: conforme a la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* del 30 de noviembre de 1947 y según la constitución apostólica *Pontificalis Romani* del 18 de junio de 1968 la materia de la ordenación del diácono consiste en la imposición de manos silenciosa hecha por el obispo, mientras que la forma la constituyen las palabras del prefacio consecratorio: «Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur» (AAS 60 [1968] 372).

También respecto del orden del diaconado, al igual que para el orden del sacerdocio, se propusieron desde la edad media en la Iglesia occidental diferentes opiniones teológicas, que naturalmente influyeron en la práctica eclesial y en parte quedaron consignadas en la legislación eclesiástica. Como ya en la antigua escolástica, así en el siglo XVI y XVII se defendieron sobre todo tres opiniones diferentes: los unos enseñaban que por la imposición de manos y las oraciones correspondientes se transmitía el diaconado (así Alejandro de Hales, Hugo de Estrasburgo, Durando de San Porciano y otros). En favor de esta doctrina se invocaba la exposición de la Sagrada

Escritura. Mucho más difundida se hallaba la opinión de que el orden del diaconado tenía como signo externo la entrega del libro de los Evangelios con las oraciones correspondientes (así sobre todo los dominicos Tomás de Aquino, D. Soto, J.B. Gonet, y también los jesuitas G. Vázquez, Gregorio de Valencia, etc.). Esta opinión se apoyaba en el *Decretum pro Armeniis*, y también en una disposición contenida en una decretal de GREGORIO IX *(Presbyter:* c. 3 x 1,16), según la cual si faltaba la imposición de manos sólo había que repetir esta ceremonia, pero no la ordenación misma. La doctrina contraria de la Escritura y de los *Statuta ecclesiae antiqua* se interpretaba de acuerdo con este punto de vista. Una tercera opinión, defendida sobre todo en los siglos XVI y XVII por teólogos de todas las orientaciones y escuelas, enseñaba que tanto la entrega del libro de los Evangelios y las oraciones correspondientes como también la imposición de manos con su correspondiente oración formaban parte del signo necesario del orden del diaconado (R. Belarmino, S. Dupasquier, C.R. Billuart, J.L. Berti y otros). Para mejor entender esta doctrina, a los diferentes ritos se les atribuían también diferentes efectos del sacramento. El ministerio del diaconado, lo mismo que el ministerio sacerdotal, se consideraba desde el punto de vista de sus servicios especiales. Sólo con la victoria del método histórico a fines del siglo XVII se impuso aquí cada vez más la opinión de que sólo la imposición de manos era el rito esencial y las oraciones correspondientes la forma de este sacramento (así K. Juenin, H. Tournely, H.R. Drouin y otros). En este caso se contemplaba el ministerio más como ministerio de la Iglesia, y no tanto desde el punto de vista de sus servicios peculiares. J.L. Berti, que no defendía esta opinión, dijo que en su época esta doctrina se había convertido ya en la sentencia *communior atque plausibilior*. Hasta nuestros mismos días se ha venido debatiendo la cuestión de si la forma correspondiente consistiría en la oración que iba unida inmediatamente a la imposición de manos (así H.R. Drouin), o en la antigua oración consecratoria (así K. Juenin y en época más reciente P. Gasparri, L. Atzberger y otros).

e) Sintetizando el problema acerca del signo sacramental de las órdenes mayores, que ha sido aclarado por las decisiones de Pío XII y Pablo VI teniendo a la vista la práctica de la Iglesia antigua y del

primer milenio así como de las Iglesias orientales de hoy, y al que la teología occidental ha respondido de manera diferente a lo largo de casi mil años, hay que decir lo siguiente: si se trata de la cuestión acerca de lo esencial y necesario, vale única y exclusivamente la práctica de la antigua Iglesia y la nueva disposición de los papas. Sin embargo, hay que reflexionar a fondo sobre la conveniencia de conservar respetuosamente las ceremonias introducidas en la edad media como referencias a los dones y tareas especiales de cada una de las órdenes. El postulado de buscar lo esencial no debe menospreciar ni desvirtuar las posibilidades de iluminar el sentido de las cosas mediante las ceremonias añadidas por la Iglesia en el transcurso del tiempo. Se pueden sustituir las antiguas ceremonias accidentales por otras nuevas, más comprensibles para nuestra época. La *Constitución sobre la sagrada liturgia* del concilio Vaticano II presenta varias veces, especialmente para los territorios de misión, la sugerencia de hallar y desarrollar estas nuevas ceremonias mediante la acomodación a las costumbres y usos de otros países, cuya cultura no ha merecido la adecuada atención en el pensamiento occidental desde la edad media y en el cristianismo hasta nuestra época, a fin de que estas ceremonias puedan ser reconocidas y aprobadas por la Iglesia. Sigue siendo esencial que las nuevas ceremonias no procedan de un espíritu (de consideración mágica o maniquea del mundo), que es extraño al pensamiento cristiano. La ciencia litúrgica, además de la dogmática y el derecho eclesiástico, ha contribuido y seguirá contribuyendo a aclarar en forma esencial las cuestiones de la teología de los sacramentos, pues con su método, más histórico-semántico, completa felizmente el método argumentativo de la dogmática y el método definidor e histórico-positivo de la canonística.

§ 8. *Los efectos del sacramento*

En la respuesta a la cuestión acerca de los efectos del sacramento debe ponerse de manifiesto de manera especial el carácter esencial del sacramento, pues un sacramento es por sí un signo eficaz de Cristo, de la Iglesia y de la gracia. Para poder responder correctamente a la cuestión acerca del efecto del sacramento del orden, es

necesario dirigir la mirada a la figura del sacerdote católico desarrollada arriba (§ 1), así como a los testimonios bíblicos y de la tradición (supra § 3) sobre este sacramento. El sacramento del orden debe entenderse adecuadamente a partir de tres realidades características: desde la Iglesia, desde el ministerio dentro de la Iglesia y desde el sacerdote o del hombre como titular de este ministerio en la Iglesia.

1. La ordenación sacerdotal es un sacramento social: «Ordo datur non in remedium unius personae, sed totius ecclesiae» (Santo Tomás, S.Th., suppl., q 35, a 1, ad 1). El sentido auténtico del sacramento del orden no es la santificación del que se ordena, sino el servicio en la Iglesia y para la Iglesia de Cristo. La santificación del ordenando sólo puede entenderse a partir de este servicio, como condición y ayuda necesaria, así como el servicio por su parte debe interpretarse a partir de la estructura de la Iglesia.

a) El primer efecto del sacramento del orden en los tres grados de la ordenación episcopal, sacerdotal y el diaconado, debe determinarse según esto a partir del conjunto de la Iglesia. En este caso hay que entender la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios, que fue fundado y formado por la persona y obra de Cristo. En el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, de la redención por la muerte en cruz y la resurrección del hombre-Dios Cristo y de la consumación del mundo en la misión del espíritu, el mismo Cristo se ha convertido en la cabeza de su cuerpo, la Iglesia, en piedra angular y fundamento de la nueva Jerusalén. Pero como él ha vuelto al Padre, ha dejado representantes, colaboradores, testigos de su persona y de su obra, en sus apóstoles, que son llamados en la Escritura cimientos de la nueva ciudad de Dios para el nuevo pueblo de Dios (Ap 21,14; Ef 2,20). Se podrá decir: el misterio de la encarnación prosigue su acción en la misión de los apóstoles (Jn 20,21) y en su magisterio; la cruz y resurrección de Cristo permanecen presentes en el sacrificio de la misa, que exige que los sacerdotes sean sacerdotes para el sacrificio y en forma especial víctimas, y cumplan por tanto el seguimiento apostólico de Cristo en su ministerio sacerdotal. La misión del Espíritu vuelve a repetirse constantemente en la elección y vocación para la obra misionera siempre nueva en favor del reino de Dios en este mundo, que exige del sacerdote no ser de este

mundo, ni ser parte de este mundo, y en el «más» que ha de acometerse históricamente, conducir a los miembros de Cristo a la consumación en este mundo, a pesar del pecado y del demonio.

Hay que mencionar como primer efecto del sacramento del orden, que gracias a él, se integra el hombre definitiva y eficazmente en este estado apostólico de la Iglesia y para la Iglesia, fundado por Cristo. El ministerio y el carisma de este estado se confieren al sujeto como don y tarea mediante el signo sacramental de la imposición de manos y la oración. Como el ministerio es a la vez un carisma, y el carisma adopta la forma de ministerio, los estados creados por él en la Iglesia no constituyen «clases» que se opongan entre sí, sino más bien órganos en este único cuerpo de la Iglesia, en los que este cuerpo se presenta y actúa, y que sirven para la vida, bienestar y realización de este cuerpo. El magisterio, el sacerdocio y el ministerio pastoral conjuntamente, determinan el contenido de la función que tiene este estado en la Iglesia. En este caso, como enseña el Apóstol (cf. 1Cor 12; Rom 12), se han podido distribuir los diversos carismas conforme a la diversidad de las necesidades del reino de Dios en este mundo, así como de acuerdo con las disposiciones de cada uno de los hombres. Sin embargo, el conjunto del estado se mantiene unido gracias a la unidad de la misión y de los poderes ministeriales comunicados en ella, transmitidos por el signo común de la imposición de manos con la oración, realizados por el único titular supremo en la Iglesia: el obispo. La distinción, subrayada especialmente en la época moderna, entre *potestas* y *ministerium* (entre la idea de poder de una Iglesia triunfante y la idea de la función de una Iglesia servidora), se refiere más bien al fenómeno perceptible desde el punto de vista humano en el ejercicio del ministerio por parte de los hombres en este mundo, pero no puede ignorar el ministerio sobrenatural, que se encuentra tras la misión. Con ello sólo queremos referirnos a las realidades, de las que se hablará más detalladamente en la doctrina acerca de la Iglesia y de su ministerio (cf. CTD VIII). El sacramento social incorpora en cada caso a esta realidad objetiva del ámbito suprapersonal tanto en la esfera natural (comunidad de vida y de amor del matrimonio) como en la esfera sobrenatural (el cuerpo de Cristo, de la Iglesia, y con la certeza que corresponde al signo visible del sacramento en este mundo. Si el pensamiento moderno trata

de disolver esta realidad del ministerio eclesiástico en un sentido funcionalista, si trata de convertir esta realidad en la promesa libre, y por tanto también revocable de un hombre o de una sociedad humana, hay que decir lo siguiente: Esta idea no puede comprender ni expresar el misterio de Cristo escondido en la revelación, el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y de su muerte y resurrección divino-humana, el misterio del Espíritu de Dios enviado al mundo y que está presente y sigue actuando en la Iglesia tampoco se reducen a una estructura ideal en el sentido de la idea platónica; se funda más bien en el Señor viviente y recibe en cada caso su realidad terrestre en el titular humano de este mundo. Como realidades de fe no se pueden disolver en una idea clara y siguen siendo misterios.

b) Este primer efecto del sacramento del orden, que constituye la base del ministerio y lo confiere, la mayor parte de las veces ha sido expresado insuficientemente en la historia de la teología, sobre todo desde la alta edad media, por medio de la doctrina de que el sacramento confiere un carácter indeleble que sella al sujeto del sacramento a lo largo de su vida y en todo su ser. Muchas veces se han confundido la doctrina acerca del signo sacramental *(signaculum)* y la doctrina acerca del carácter sacramental *(character indelebilis)*. Por ello, la doctrina acerca de los grados del orden tuvo que repercutir también en la doctrina acerca del carácter sacramental del orden: se supuso en general que cada uno de los grados del orden confería un carácter propio, de acuerdo con los poderes y obligaciones propios de este grado (cf. Santo Tomás, S. Th. suppl., q 35, a 2; Buenaventura, *Sent.* iv, d 24, p 2, a 1, q 1 y 2). Se consideró cada uno de los grados del orden desde la perspectiva de su servicio a la sagrada eucaristía, tal como corresponde al orden sacerdotal (ya así desde los tiempos de Alejandro de Hales, *Glossa* iv, d 24, n.º 2, 3, 5, 9). Esta doctrina contribuyó a su vez a plantear la cuestión de si el camino que conduce a los grados superiores del orden debe pasar cada vez por las órdenes menores precedentes o si se podría saltar una orden menor. Desde el siglo vi al ix existen varios ejemplos en el sentido de que en las consagraciones episcopales se pasó por alto la ordenación sacerdotal, así como en las ordenaciones sacerdotales el orden del diaconado. Desde la alta edad media se impuso aquí la disposición de Inocencio iii en su decretal *Tuae litterae* (c. un. x

5,29) de recuperar los grados de ordenación que se pasaron por alto, pero sin volver a repetir la ordenación. La mayor parte de las veces se consideró que la consagración episcopal no producía carácter, porque esta consagración no confiere un nuevo poder de disposición sobre la sagrada eucaristía que rebase el contenido en la ordenación sacerdotal.

Esta última opinión indica, asimismo, que se debe estudiar desde un nuevo punto de vista, de acuerdo con nuestra actual concepción de la Iglesia y del ministerio eclesiástico, y del sacerdocio en general, la doctrina del carácter sacramental del orden. Si la consagración episcopal representa el sacramento del orden propiamente dicho, hay que atribuir a ésta la comunicación auténtica del carácter sacramental. El carácter sacramental no puede basarse en este caso en la forma especial del servicio a la eucaristía, sino que debe consistir en la coordinación del grado del orden con el ministerio apostólico propiamente dicho de la Iglesia, es decir, con el servicio universal a la Iglesia en su conjunto. El carácter sacramental como *res et sacramentum* se da según esto plenamente en la consagración episcopal, que transmite la totalidad del ministerio apostólico en su forma plena e incluye la solicitud en favor de la Iglesia universal, además de la necesaria limitación a una diócesis concreta. Así, el carácter sacramental de la consagración episcopal tendrá también alguna relación con el poder y misión especiales del obispo, de transmitir en la Iglesia el ministerio sacerdotal por medio de la colación del orden.

Si el sacramento del orden en cuanto tal, en cada uno de sus grados, confiere la participación en el ministerio apostólico de la Iglesia, habrá que decir acerca del carácter sacramental de cada uno de estos grados del orden, que debe tener una clara relación con los cometidos y poderes que caracterizan cada uno de estos grados del orden. Al carácter sacramental de la ordenación sacerdotal habría que asignar en ese caso la tarea peculiar pastoral del sacerdote, que puede centrarse perfectamente en el servicio a la eucaristía como el misterio central de la Iglesia, pero a su integridad corresponden también todos los demás servicios sacerdotales de la pastoral: el servicio de la palabra en la predicación y en la enseñanza, el servicio en los demás sacramentos, el servicio junto

al lecho del enfermo, el servicio de la caridad hacia todos cuantos se encuentran necesitados en el plano espiritual o corporal, el servicio oficial de la comunidad y de la Iglesia en este mundo. Quizá en este carácter sacramental del sacramento del orden pueden fundarse precisamente los diferentes carismas, tal como se muestran hoy día en las numerosas y muy diversas formas de las tareas sacerdotales de la pastoral ordinaria y extraordinaria. El concepto del carácter sacramental no es en sí mismo una verdad revelada, sino más bien un *theologumenon*, que pone de manifiesto de manera más exacta el carácter especial de la acción sacramental de determinados sacramentos, concretamente aquí del sacramento del orden. En el carácter sacramental de la ordenación del diaconado, deberían radicarse los adecuados servicios auxiliares que en la actual concepción presta el diácono al sacerdote y al obispo. Además en la medida en la que el diaconado debería subsistir nuevamente como estado autónomo en la Iglesia junto al estado episcopal y sacerdotal, los nuevos cometidos y carismas del ministerio de este grado del orden deberían radicar también en su carácter sacramental. La cuestión acerca de la unidad y de la interconexión de las diferentes formas de los caracteres sacramentales, debería recibir la misma respuesta que la cuestión anteriormente planteada acerca de la multiplicidad de los grados del orden y de la unidad del sacramento del orden: la unidad de la Iglesia, la unidad de Cristo y del ministerio apostólico fundado por él, la única meta de la institución del reino de Dios en este mundo garantizan y constituyen la unidad del carácter sacramental del único sacramento del orden.

c) Sólo después de haberse explicado estos dos efectos, la integración en el estado de la Iglesia determinado por el sacramento del orden, así como la especial participación en este estado por la incorporación a uno de sus diferentes ministerios por el carácter del sacramento, se podrá plantear con razón y necesariamente la cuestión de qué gracias personales confiere al sujeto el sacramento del orden en cuanto tal en sus diferentes grados. La teología, al igual que en todos los demás sacramentos, puede distinguir también en el orden el don de la gracia santificante y el don de la gracia sacramental auxiliar. Las bases de esta distinción están constituidas por las afirmaciones de san Pablo de que por la imposición de las

manos se comunica un carisma (1Tim 4,14; 2Tim 1,6), que hay que respetar, que hay que conservar vivo. Se puede considerar el carisma como el don del Espíritu Santo que ha instituido a los *episkopoi* y presbíteros como pastores del rebaño de Dios (Act 20,28). Debería aquí exponerse la gran imagen que Pablo esboza respecto de su propio ministerio apostólico y sacerdotal: el sacerdote es servidor de la nueva alianza del espíritu, de la justicia; su acción convierte a los fieles en una carta de Cristo... escrita no con tinta, sino con el espíritu del Dios viviente... sobre las tablas del corazón de carne (2Cor 3). Dios mismo exhorta a través de él; él ruega en lugar de Cristo y en nombre de Cristo para que los hombres se reconcilien con Dios (2Cor 5,20). Lo que él hace —y el Apóstol de las gentes tiene mucho que aducir (cf. 2Cor 12)—, sólo es don de Dios (cf. 2Cor 3,5; 4,7), de la misericordia divina (2Cor 4,1 cf. supra § 2). De manera especial se puede observar la referencia a los efectos de gracia del orden en las oraciones de la ordenación, tal como las transmite ya HIPÓLITO en su *Traditio Apostolica* y tal como se practican en la actualidad. El fragmento esencial de la oración consecratoria de los obispos: «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordia y Dios de toda consolación, tú habitas en lo alto y te dignas mirar lleno de bondad a los humildes. Tú conoces todas las cosas, antes de que hayan nacido. Por la palabra de tu gracia has dado a tu Iglesia un orden sagrado. Desde el comienzo tú has predeterminado al pueblo de los verdaderos hijos de Abraham. Tú has instituido pastores y sacerdotes y no has dejado tu santuario sin servidores. Desde el comienzo del mundo tú eres glorificado en aquellos que has elegido y has llamado. Haz que descienda sobre estos elegidos la fuerza, que procede de ti, el espíritu de dirección, que has dado a tu querido hijo Jesucristo. Él ha comunicado el Espíritu Santo a los apóstoles, y ellos han fundado tu santuario, la Iglesia, en todas las partes de la tierra, para alabanza y gloria sin fin de tu nombre. Tú, Padre, conoces los corazones, Tú has elegido a tu siervo para el ministerio episcopal, para dirigir a tu pueblo y para servirte de día y noche como sumo sacerdote irreprochable. Que ruegue por nosotros sin descanso para que obtengamos la gracia y la misericordia, que te consagre los dones de tu Iglesia. Concédele en virtud del Espíritu Santo el poder

de sumo sacerdote para perdonar los pecados en tu nombre, para distribuir los ministerios según tu voluntad, y para desatar lo que está atado, tal como tú lo concediste a los apóstoles. Que la bondad y pureza de su corazón sea para ti un sacrificio aceptable por tu hijo Jesucristo.»

El fragmento esencial de la plegaria consecratoria de la ordenación sacerdotal dice: «Omnipotente Dios, te rogamos: Concede a tus siervos la dignidad sacerdotal. Renueva en ellos el espíritu de la santidad. Concede, oh Dios, que conserven el ministerio que han recibido de tus manos; que su vida sea para todos estímulo y ejemplo. Que para nosotros, los obispos, sean ellos auxiliares adecuados, para que el Evangelio llegue hasta los últimos confines de la tierra y todos los hombres se unan en Cristo formando la comunidad santa de Dios.»

El fragmento esencial de la oración consecratoria de la ordenación de los diáconos dice: «Tú has desplegado el sagrado servicio en tres grados. En la antigua alianza tú elegiste a los levitas, para que te sirvieran en la tienda sagrada y así recibieran la herencia de la eterna bendición como participación perenne. En la nueva alianza los apóstoles, impulsados por el Espíritu, eligieron siete hombres acreditados para el servicio cotidiano... A estos hombres les impusieron las manos con la oración y les transmitieron así el servicio de alimentar a los hambrientos. Te rogamos, Señor, que mires hacia tus siervos; te los presentamos con humildad, acéptalos como diáconos para el servicio a tu altar. Haz que descienda sobre ellos, oh Señor, el Espíritu Santo; que tu gracia septiforme los fortalezca, para que cumplan fielmente su ministerio. Enriquécelos en virtud, concédeles un amor desinteresado, solicitud constante por los enfermos y pobres; deberán encontrarse con todos con dignidad y modestia, puros en su ser y fieles en el sagrado ministerio. En su conducta deben poner de manifiesto tus mandamientos; su vida disciplinada debe servir de rumbo para la comunidad, a fin de que den verdadero testimonio de su fe y permanezcan firmemente enraizados en Cristo hasta el fin. Condúcelos sobre la tierra por el camino de tu Hijo, que no vino a que le sirvieran, sino a servir; para que consigan participar de su gloria en el cielo.»

Uno de los aspectos esenciales de los efectos es siempre el don

de la gracia de Dios, el don del espíritu de la justicia y de la verdad. El orden, en cuanto es asimilación a Cristo, el único Sumo Sacerdote de la nueva alianza y la cabeza de la Iglesia, confiere la participación en la gracia del Dios omnipotente, en el amor de nuestro Señor Jesucristo y en la comunión del Espíritu Santo (cf. 2Cor 13,13). Todo lo que se ha dicho en la doctrina acerca del «Evangelio de la gracia» (cf. CTD v) tiene aplicación aquí. Si la gracia significa siempre santificación, confiere la filiación divina, la amistad de Dios y los esponsales del alma con Dios gracias al Espíritu de Dios que habita en el alma, todo esto es válido de manera especial aquí, donde la gracia debe interpretarse como efecto del sacramento del orden. Aun cuando desde los famosos libros de san Juan Crisóstomo acerca del sacerdocio, el sacerdote terrestre haya sido considerado algunas veces místicamente y en forma exagerada como *alter Christus* en una idealización platónica o romántica: a nuestra mirada sobria que contempla al hombre al que se le encomienda para toda la vida este elevado y único ministerio en la Iglesia de Dios en favor del nuevo pueblo de Dios, no puede permanecer oculto el misterio de su gracia, de la buena nueva de la gracia (Act 20,28) siempre que se contemplen con los ojos de la fe la Iglesia y sus ministerios.

2. Pero cuanto mejor conozca y acepte la fe el aspecto humano de la Iglesia y del sacerdocio, tanto más seriamente buscará las gracias sacramentales auxiliares que se piden en las oraciones de la ordenación frente a las grandes tareas que han de realizar los ordenados. Cuanto más se considere la gracia santificante, debido a su íntima unión con el Espíritu de Dios en nosotros, como algo más que el poder que informa de manera sobrenatural, al hombre natural en orden a la verdad sobrenatural, tanto más se puede decir acerca de la gracia sacramental auxiliar que es el gran ofrecimiento, siempre actual, personal, hecho por el sumo sacerdote a sus sacerdotes en todos los grados del orden, y que quiere ser aceptado; es la llamada del maestro monitoria y consoladora, que estimula y penetra en el corazón, dirigida a sus apóstoles y discípulos, que exige atención, obediencia y respuesta, seguimiento y decisión. El apóstol pone de manifiesto muchas veces en sus cartas lo que

aquí se insinúa. Así, cuando escribe: «Pues el amor de Cristo nos apremia, al pensar esto: que uno murió por todos. Por consiguiente, todos murieron. Y por todos murió, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5, 14s). En el conocimiento de estas gracias sacramentales, que se confieren con el orden como ofrecimiento para toda la vida sacerdotal (al igual que en el sacramento del matrimonio las gracias sacramentales adecuadas para toda la vida matrimonial), la adquiere por vez primera su sentido adecuado y su gran peso la confesión del Apóstol respecto de la buena nueva de la gracia. Sólo vamos a citar como referencia algunas palabras del Apóstol de las gentes, que se aplican al bautizado, y más todavía al ordenado: «Así pues, ahora ya no pesa ninguna condena sobre quienes están en Cristo Jesús. Porque la ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte.

En efecto, lo que era imposible a la ley, por cuanto que estaba incapacitada por causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne, a fin de que lo mandado por la ley se cumpla en nosotros, los que caminamos, no según la carne, sino según el espíritu. En efecto, los que viven según la carne, las cosas de la carne anhelan; los que viven según el espíritu, las del espíritu. Pero el anhelo de la carne termina en muerte; mientras que el anhelo del espíritu, en vida y paz. Pues el anhelo de la carne es enemistad para con Dios, ya que no se somete a la ley de Dios ni siquiera tiene capacidad para ello; y quienes viven en lo de la carne no pueden agradar a Dios. Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros; pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo. En cambio, si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo está muerto por causa del pecado, el espíritu tiene vida por causa de la justicia. Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros. Por consiguiente, hermanos, deudores somos: pero no a la carne,

para vivir según ella. Pues si vivís según la carne, tendréis que morir; pero, si por el espíritu dais muerte a las malas acciones del cuerpo, viviréis. Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijo adoptivos, en virtud del cual clamamos: «*Abba!*, ¡Padre!» El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos: herederos de Dios, y coherederos de Cristo, puesto que padecemos con él y así también con él seremos glorificados. Efectivamente, yo tengo para mí que los sufrimientos del tiempo presente no merecen compararse con la gloria venidera que en nosotros será revelada. Porque la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, queda sometida a frustración, pero con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues lo sabemos bien: la creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto. Y no es esto sólo; sino que también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos igualmente en nuestro propio interior, aguardando con ansiedad una adopción filial, la redención de nuestro cuerpo. Pues con esa esperanza fuimos salvados. Ahora bien, esperanza cuyo objeto ya estamos viendo, no es esperanza. Porque ¿quién espera lo que ya está viendo? Pero, si estamos esperando lo que no vemos, con constancia y con ansia lo aguardamos.

De igual manera, también el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad. Porque no sabemos cómo pedir para orar como es debido; sin embargo, el Espíritu mismo intercede con gemidos intraducibles en palabras. Pero aquel que escudriña los corazones sabe cuál es el anhelo del Espíritu, porque éste intercede, según el querer de Dios, por los a él consagrados. Sabemos además que todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios, de quienes son llamados según su designio. Porque a los que de antemano conoció, también de antemano los destinó

a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó. ¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica. ¿Quién podrá condenar? ¡Cristo [Jesús], el que murió, mejor aún, el resucitado, es también el que está a la diestra de Dios, el que además aboga en favor nuestro! ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada? Conforme está escrito: Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, fuimos considerados como ovejas para el matadero. Sin embargo, en todas estas cosas vencemos plenamente por medio de aquel que nos amó. Pues estoy firmemente convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro.»

§ 9. *Ministro y sujeto del sacramento*

En la doctrina general de los sacramentos se hicieron algunas consideraciones en torno a la cuestión de por qué en el sacramento entran el ministro y el sujeto, por qué el hombre no se puede administrar a sí mismo un sacramento, mientras que, por el contrario, puede realizar otros actos y decisiones religiosas ante Dios (oración, arrepentimiento, entrega, adoración, etc.). Tratándose de los sacramentos sociales, matrimonio y sacerdocio, esta cuestión tiene una importancia especial, porque aquí se pone de manifiesto la estructura esencial de la Iglesia. En el sacramento del matrimonio los dos contrayentes son tanto ministros como también sujeto, pero sólo con vistas al otro. Aquí se descubre de manera profunda hasta qué punto por medio del bautismo

cada uno de los cristianos participa del poder sacerdotal, que le ha sido dado como miembro del pueblo sacerdotal de Dios, de manera que no solamente puede recibir sacramentos, sino que puede conferirlos en lugar y en nombre de Jesucristo. En otro sentido, el sacramento del orden pone de manifiesto la estructura jerárquica de la Iglesia, pues en este sacramento se ve claramente que sólo pueden y deben transmitirse todas las órdenes desde un único puesto, el ministerio episcopal.

1. *a)* El hecho de que en la Escritura no se distinga claramente el ministerio episcopal y el presbiterial, nos permite comprender que Pablo se refiera indistintamente a la imposición de manos por parte del presbiterio (1Tim 4,14) o por sí solo (2Tim 1,6). CLEMENTE DE ROMA escribe que primeramente los apóstoles instituyeron obispos y diáconos; después de ellos hicieron lo mismo «otros varones respetables» como Timoteo y Tito (1Clem 42,4; 44,3: FUNK, *Patres Apostolici* I [1901] 152s, 156s). Hipólito es el primero en testificar que todas las órdenes son conferidas por el obispo, es decir, por el legítimo sucesor de los apóstoles. Si en la consagración episcopal imponen además las manos los demás obispos, y en la ordenación sacerdotal los demás presbíteros, sólo el obispo realiza este rito en la ordenación del diácono. El obispo es el único que pronuncia la oración consecratoria. HIPÓLITO advierte explícitamente que la imposición de manos por parte de los presbíteros es un mero gesto simbólico: El obispo es el único que ordena *(Trad. Apost.*, n. 8: BOTTE 24,18). Esta doctrina rige en las *Constituciones Apostólicas,* así como en las *Statuta ecclesiae antiqua* (D 150ss - DS 226) y también entre los teólogos; el Tridentino (D 967 - DS 1777; cf. D 960 - DS 1767-1770) la vuelve a subrayar contra los reformadores.

b) Dos circunstancias de la Iglesia han contribuido a que también los presbíteros hayan realizado la ordenación. La primera de estas circunstancias fue la tentativa de equiparar los presbíteros a los obispos como se ha señalado anteriormente (§ 5). Los relatos de JERÓNIMO (Ep. 146,1: PL 22,1194 A), así como Severo de Antioquía (hacia 538), de que los obispos de Alejandría fueron nombrados en tiempos antiguos, aproximadamente

hasta el obispo Dionisio († 264), por los presbíteros, sólo se refieren a la elección, pero no a la consagración, como informa en el siglo x *Eutiquio,* patriarca melquita de Alejandría (cf. PG 111,982 B). A pesar de posibles objeciones, este pasaje no pone seriamente en peligro el derecho exclusivo del obispo a conferir el orden.

Las cosas tomaron un rumbo diferente en el segundo momento de peligro, que procedía del desarrollo del poder universal del papa en la edad media. Fue sentencia común que un simple sacerdote con poder papal podía conferir las órdenes menores, porque éstas no pertenecen propiamente al sacramento del orden. Tomás de Aquino apoyó esta afirmación sobre la base de que las órdenes menores no tenían relación alguna inmediata con la eucaristía. Pero en cambio un sacerdote no podría jamás conferir las órdenes mayores, propiamente dichas, que tienen relación con la eucaristía, ni siquiera con la autorización del papa, pues el papa no tiene un poder mayor que el del sacerdote sobre la eucaristía (cf. S. Th. supp., q 38, a 1, ad 3). Esta declaración tan importante contribuyó a que esta doctrina fuera propugnada en la edad media por la inmensa mayoría de los teólogos. Sin embargo, fue diferente el dictamen de los canonistas, que se sentían movidos a presentar el poder papal con la máxima amplitud posible, y apoyándose en la autoridad de Jerónimo defendían en su mayor parte la igualdad original de sacerdotes y obispos. Así Juan el Teutónico explicaba en la *Glossa* ordinaria al Decreto de Graciano (c 4 D 5; después de 1215): «Por encargo del papa cualquiera puede conferir lo que tiene por sí mismo; por ello, el ordenado puede conferir la orden que él mismo tiene y el confirmado la confirmación» (cf. L. Ott, *Das Weihesakrament* 106). Esto mismo siguieron enseñando a continuación casi todos los canonistas del siglo xiii (cf. Tancredo, † 1234; Inocencio iv, † 1254, etc.). Vincentius Hispanus llegó a defender la opinión de que el papa podía otorgar al simple sacerdote el poder de consagrar un obispo en su nombre. Resulta por tanto comprensible que los papas de épocas posteriores concedieran de hecho a simples sacerdotes amplios privilegios para ordenar. Hasta ahora se conocen tres casos: Bonifacio ix (1389-1404) concedió

el año 1400 al abad del monasterio de agustinos de St. Osytha en Essex y a sus sucesores, el privilegio de conferir a los profesos de su monasterio las órdenes menores y las órdenes mayores incluido el presbiterado. Ante la reclamación del obispo de Londres, Roma volvió a retirar este privilegio el año 1403. Sin embargo, las órdenes conferidas de esta manera no fueron declaradas inválidas. Martín V (1417-1431) concedió el año 1427 al abad del monasterio de cistercienses de Altzelle (diócesis de Meissen), para un período de cinco años, el privilegio de conferir a sus monjes y subordinados todas las órdenes, incluso las mayores. Inocencio VIII (1484-1493) concedió el año 1489 al abad general y a los cuatro protoabades de la orden cisterciense y a sus sucesores el privilegio de conferir a los profesos de su monasterio las órdenes del subdiaconado y diaconado (cf. L. OTT, o.c., 106s).

c) Como el estado sacerdotal representa una función de la Iglesia y en la Iglesia, se comprende que desde tiempos antiguos constituyera el gran problema desde el punto de vista del ministro del sacramento del orden la cuestión de si un obispo hereje o cismático o depuesto puede ordenar válidamente. TERTULIANO *(De praescr. haer.* 41.6; CChr I 221; *De baptismo* 15,2: CChr I 290) e igualmente CIPRIANO *(Ep.* 72,2: PL 3,995s) enseñaron que la ordenación de los herejes, al igual que el bautismo conferido por herejes, es inválida. La disputa en torno a la consagración del obispo Ceciliano de Cartago (311) por el obispo Félix de Aptunga, que debió ser un *traditor*, provocó la división donatista de la Iglesia. El concilio de Nicea del año 325 publicó ciertas disposiciones que se pueden interpretar en el sentido de una «repetición de la ordenación» en relación con la acogida de clérigos que habían recibido las órdenes entre los herejes o cismáticos (cf. L. OTT, o.c., 17s). El papa Julio I (337-352) declaró inválida la consagración arriana de un obispo (Ep. 1,4: PL 8, 888). Parece también que Inocencio I consideró inválida la ordenación de un hereje, aun cuando rechazó varias veces por razones disciplinares la necesidad de la reordenación. La razón en que se basó la doctrina de la invalidez era que fuera de la Iglesia no se puede conferir el Espíritu Santo y no se puede concebir

el orden sin la colación del Espíritu. Sólo después de que Agustín vinculara, en la disputa contra los donatistas, la validez de los sacramentos al signo sensible del sacramento, se pudo ir eliminando cada vez más la cuestión acerca de la dignidad u ortodoxia del ministro. Esta doctrina entró ya en vigor en tiempos del papa León I (440-461), quien distinguió entre la *forma* y la *virtus* de los sacramentos. Según esto, el bautismo de los herejes, administrado correctamente, es ineficaz, pero se produce su efecto con la reconciliación mediante la imposición de las manos, sin que tenga que repetirse la forma misma del bautismo (Ep. 159,7: PL 54,1138s). En forma todavía más clara reconoció el papa Anastasio II (496-498) la validez del bautismo y ordenación de los herejes, siempre a condición de que se salvaguardase la forma.

Los sacramentos no pueden ser eficaces fuera de la Iglesia, sólo en la verdadera Iglesia producen efecto. Esta doctrina se fue imponiendo cada vez más en Occidente y alcanzó pleno vigor especialmente en tiempos de Gregorio I (590-604). Sin embargo, también en la alta edad media germánica se efectuaron muchas veces reordenaciones, que tuvieron su precedente en la sentencia del papa Esteban III en el sínodo lateranense 769 referente a los ordenados por Constantino II. Con frecuencia, la exigencia de repetir la ordenación estuvo condicionada por luchas por el poder, así por ejemplo en la disputa contra los corepíscopos en el siglo IX, en la disputa contra Focio en el concilio VIII de Constantinopla (869-870), en el «sínodo del cadáver» celebrado bajo el papa Esteban VI (897), así como en la lucha contra los simoníacos en el siglo XI (cf. L. OTT, o.c. 60-62). Especialmente el sacerdote franco AUXILIUS defendió en tres escritos polémicos la validez de las órdenes conferidas en forma no canónica, incluso por herejes (908-911: PL 129,1059-1102) y en forma similar hacia el año 907 el sacerdote italiano EUGENIO VULGARIO (PL 129, 1103-1112 [por error bajo el nombre de Auxilius]; cf. L. OTT, o.c. 63). En el año 1051 PEDRO DAMIANO defendió las ordenaciones simoníacas en una obra dedicada a este tema *(Liber gratissimus:* PL 145,99-156). Bajo la influencia de la teología sacramental de san Agustín, se impuso desde el siglo XI la doctrina acerca de la

validez de las órdenes extraeclesiásticas y simoníacas, aun cuando fueron consideradas ineficaces, y en parte pecaminosas. En la hipótesis de la validez de las órdenes extraeclesiásticas alguien que no podía recibir las órdenes en la Iglesia, podía hacer que se le confirieran estas órdenes fuera de la Iglesia. Sobre todo ALGER DE LIEJA († 1132) acogió la distinción agustiniana entre forma (validez) y efecto del sacramento *(De misericordia et iustitia* III 50: PL 180,954), que a continuación se incorporó al *Decretum Gratiani* (cf. L. OTT, o.c., 65ss). Desde aquí la doctrina llegó a la escuela de Bolonia, donde el maestro Rolando (papa Alejandro III, 1159-1181) declaró erróneamente que la validez dependía de la libre disposición de la Iglesia, mientras que los maestros Omnebene y Gandulfo, a los que siguieron Huguccio (hacia el año 1190) y todos los grandes decretistas, defendieron la doctrina agustiniana correcta. PEDRO LOMBARDO confrontó las dos opiniones doctrinales, sin decidirse por ninguna de ellas: la primera, según la cual las órdenes de los herejes y simoníacos son inválidas, y la otra, la agustiniana, según la cual son válidas *(Sent.* IV, d 25, c 1). Sólo al final del siglo XII se impuso universalmente la doctrina agustiniana de que las órdenes son válidas si se administran en la forma correcta; así por ejemplo Praepositinus, Guillermo de Auxerre y la alta escolástica (Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino), aun cuando todavía se seguían haciendo algunas veces distinciones especiales entre los ministros del orden herejes y degradados (cf. L. OTT, o.c., 66-72). A partir de la edad media ésta es la única opinión admitida como válida en la Iglesia occidental.

d) En la Iglesia oriental se respondió más bien negativamente desde el principio a la cuestión acerca de la validez de los sacramentos y en especial del orden conferidos por un obispo hereje o cismático. Así concretamente en el siglo IV-V (Cirilo de Jerusalén, Teodoreto de Ciro, las *Constituciones Apostólicas),* aun cuando también se defendieron algunas ideas claras (así por ejemplo Basilio, † 379, que considera válido el bautismo de los cismáticos, administrado en forma correcta, mientras que el bautismo de los herejes es inválido, pues no se administra con la forma trinitaria correcta). A partir sobre todo del cisma (1054)

también las órdenes de la Iglesia occidental cayeron bajo la sospecha de ser órdenes en parte heréticas, en parte cismáticas. La Iglesia rusa actuó en estas cuestiones bajo un signo más negativo que las Iglesias griegas. La legislación del segundo sínodo Trulano contribuyó a crear cierta oscuridad al recurrir a antiguos decretos. En época más reciente, la mayor parte de las veces se reconocen como válidas las órdenes y se acepta a los ordenados previa la reconciliación (profesión del símbolo de fe ortodoxa) (cf. M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. orient.* III, París 1930, 428-440; TREMBELAS, P.N., III (traducción francesa), 331-338.)

e) La inequívoca doctrina de la Iglesia romana desde la edad media es de gran importancia, porque en ella aparecen bien perfiladas las siguientes doctrinas: 1.° El auténtico ministro del sacramento no es el hombre, sino el mismo Señor glorificado, de manera que la validez de la administración sólo debe radicar en la forma. Y esta forma ha sido establecida universalmente desde el Nuevo Testamento mediante la imposición de las manos con la oración. 2.° Frente a la tesis *Extra ecclesiam nulla salus,* la forma romana, por lo menos desde la edad media, propugna un concepto más amplio de Iglesia, que no identifica las fronteras de la Iglesia con los límites puestos por los hombres. De hecho, este concepto de Iglesia más amplio se propugnó en la doctrina de los sacramentos incluso en las épocas en las que no gozaba de perfiles muy claros el gran concepto de Iglesia tal como se expuso en el concilio Vaticano II. 3.° Frente a la acción sobrenatural del Señor glorificado en su Iglesia pasan radicalmente a un segundo plano los grandes peligros que pueden amenazar a la Iglesia a través de la persona del portador del ministerio (del obispo), en virtud de su predicación de fe y de su acción eclesial (cf. *Can. Apost.* 68).

f) Como la constitución apostólica *Episcopalis consecrationis* del año 1944 subraya explícitamente la intención de ordenar de los consagrantes, hay que indicar que esta cuestión acerca de la intención adquirió fundamentalmente importancia a partir de la teología postridentina, tal como se ha expuesto en la doctrina general de los sacramentos. La mencionada disposición es impor-

tante, sin embargo, en cuanto explica más concretamente la designación de consagrantes. Como la constitución apostólica *Pontificalis Romani* del año 1968 habla solamente de *consecratores* y de un *consecrator principalis* y exige que los obispos concon-sagrantes pronuncien también la oración consagratoria, pero no todas las demás oraciones, queda pendiente la cuestión acerca del número necesario de obispos consagrantes para la validez. Quizá se podría decir que a través de la cooperación de los obispos consagrantes se pone de manifiesto el colegio episcopal, al que pertenece el nuevo obispo, mientras que el acto de consagración del *consecrator principalis* confirma exclusivamente la validez del sacramento del orden.

2. Acerca del *sujeto* del orden hay que decir en primer lugar que por lo menos debe ser bautizado, tal como resulta claramente de la resolución del concilio de Nicea (I; can. 19: D 56 - DS 128) y de la interpretación del bautismo como puerta del reino de Cristo. La cuestión fue analizada detalladamente por Inocencio III en su decretal *Veniens* (c. 3 X, 3,43), y aun cuando el papa defendió la opinión de que la única condición que se requiere es la fe en el sacramento, no el sacramento de la fe (el bautismo), ordenó, no obstante, por razones disciplinares, que se debían repetir las órdenes recibidas por no bautizados después de su bautismo (cf. L. OTT, o. c. 107s). Otra cuestión se refiere a la secuencia que se ha de seguir en la administración de las órdenes y hasta qué punto deben recorrerse las diferentes órdenes menores, antes de recibirse las mayores. Como se ha indicado anteriormente, en la práctica hubo aquí diversas formas; en la actualidad se deben recibir por lo menos las órdenes mayores en el orden siguiente: diaconado, presbiterado, episcopado. Igualmente, el derecho eclesiástico ha ido recopilando paulatinamente una serie de llamados «impedimentos para las órdenes», que son de naturaleza disciplinar, social o moral y de los cuales puede dispensar la misma Iglesia.

a) Al parecer existe un auténtico problema respecto de si el sujeto del sacramento del orden es solamente el hombre o puede serlo también la mujer. HIPÓLITO *(Trad. apost.* n. 10, n. 12:

Botte 30-38), así como el concilio de Nicea del año 325 (I; can. 19: Mansi 2,684, cf. L. OTT, o. c. 18), los *Statuta ecclesiae antiqua* (can. 11: Mansi 3,952) acentúan explícitamente que la mujer no recibe el sacramento del orden *(non ordinatur)*, aun cuando se consagre al servicio de la Iglesia, especialmente en el bautismo de las mujeres y en la instrucción de los catecúmenos, o en las obras de caridad. Esta cuestión se agudizó debido sobre todo a que la Iglesia antigua, de acuerdo con las costumbres de su entorno pagano, así como por razones prácticas, desarrolló un instituto característico de diaconisas y viudas. Quizá bajo la influencia siria y en virtud de la gran estima en que se tenía a la mujer, se confirió también a las diaconisas una ordenación formal, y se las incorporó en el orden; así ya en las *Constituciones Apostólicas* (VIII 19: FUNK 524) y en la disposición del concilio de Calcedonia del año 451 (can. 15: Mansi 7,397) así como en las del emperador Justiniano I (527-560). A pesar de ello, aun en estos casos, incluso en las *Constituciones Apostólicas* (VIII 28, 6; Funk 530) se niega explícitamente a la mujer toda función cultual, tal como la ejerce el sacerdote o el diácono. EPIFANIO subraya *(Haer.* 79,3s: PG 42,743-746) que la mujer, aun cuando pertenece al orden, no ejerce ningún servicio sacerdotal propiamente dicho, tal como los montanistas concedían a la mujer *(Haer.* 49,2: PG 41,881).

En esta cuestión, los concilios occidentales distinguen la mayor parte de las veces entre la ordenación de los diáconos y sacerdotes y la consagración de las diaconisas (así el III concilio de Cartago [can. 4: Mansi 3,880] y los *Statuta ecclesiae antiqua* [can. 11: Mansi 3,952]). Los teólogos medievales reflexionaron largamente sobre esta cuestión y plantearon explícitamente el problema de si la ordenación de la mujer sólo era ilícita o era también inválida. Casi todos ellos llegaron a afirmar lo segundo. Basaron esta doctrina o bien en el hecho de que el sacerdote era representante de Cristo (varón) (así por ejemplo JUAN TEUTÓNICO, *Glosa*, c. 23, C. 27, q. 1; BUENAVENTURA, *Sent* IV, d 25, a 2, q 1 y TOMÁS DE AQUINO, S. Th. suppl. q 39, a 1), o defendieron la opinión de que Cristo prohibió la ordenación de la mujer, como se puede observar en 1Tim 2,12 (así DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d 25,

q 2 y muchos de sus seguidores; cf. L. OTT, o. c. 108s). En tiempos más modernos, dependiendo quizá del hecho de que en las Iglesias evangélicas de diferentes países europeos (Dinamarca, Noruega, Suecia, Holanda) algunas parroquias están regentadas por mujeres, y especialmente con motivo del concilio Vaticano II, se discutió nuevamente la cuestión acerca de la posibilidad de la ordenación de la mujer incluso en el ámbito católico. Un memorial de mujeres alemanas (Dr. Gertrud Heinzelmann, Münster; cf. *Frau und Konzil, Hoffnung und Erwartung*, Zurich 1962) fue el motivo de una disertación teológica *Priestertum der Frau?* de HAY VAN DER MEER, S.I. (publicado en «Quaest. disp.», 42, Friburgo de Brisgovia 1969). «L'Osservatore Romano» del 11-11-1965 rechazó la demanda de las mujeres y subrayó que Cristo y sus apóstoles no dejaron vacío alguno en su creación de sacerdotes y diáconos. IDA FRIEDERIKE GÖRRES replicó con los argumentos objetivos de los teólogos medievales (cf. «Der christliche Sonntag» 17 [1965] 197-199). La mayor parte de las veces la petición de las mujeres que desean ser admitidas al sacerdocio se basa en la indicación de que en la sociedad moderna todas las profesiones están abiertas a la mujer que, por su parte, ha dado en todas estas profesiones excelentes pruebas de su capacidad. La valoración negativa de la mujer tal como aparece en Pablo (cf. 1Cor 11,3-16; 14,33-36; 1Tim 2,11-15) se podría explicar por la sociología judía de la época y, por eso mismo, no hay por qué aceptarla como una verdad de fe.

Haye van der Meer en el epílogo de su disertación señala con razón las siguientes ideas: Dada la forma que actualmente tiene el ministerio parroquial, está configurado esencialmente con caracteres masculinos a lo largo de una tradición de casi 2000 años; de ahí que la mujer que aspira a este ministerio —y que, por el momento, no puede tener una idea diferente de este ministerio—, no ha comprendido todavía o no ha comprendido en forma correcta su identidad femenina. En el ámbito de las ideas sociológicas y psicológicas tal como las expresa sobre todo C.G. Jung, VAN DER MEER plantea asimismo el postulado de que «en una Iglesia y humanidad que van creciendo hacia la plenitud del *eskhaton*, los hombres deben conceder mayor espacio a las mujeres y las muje-

res han de ser más idóneas para representar al hombre Cristo» (pág. 196). Aquí las consideraciones sociológico-psicológicas se enfrentan con una tradición histórica unitaria, y actúan a la vez emociones oscuras y reflexiones intelectuales acerca de las razones vitales más íntimas del hombre (ánima - ánimo - idea), que apenas puede captar el intelecto. La comparación con las Iglesias evangélicas, para las que el sacerdocio, así como la Iglesia, son algo diferente a lo que el concilio Vaticano II ha dicho sobre estos puntos, no puede ser factor decisivo, a pesar de las exigencias ecuménicas de nuestra época. Es preciso reflexionar seriamente sobre esta cuestión y, si en alguna parte, aquí precisamente debe aplicarse el axioma de que para el conocimiento de la fe no deben ser determinantes los hechos creados por el hombre, sino al revés. Sólo una auténtica visión nueva de la fe podría arriesgarse a cambiar la tradición de 2000 años.

b) Otra cuestión dogmática respecto del sujeto es la referente a la edad, con la que guarda relación el otro problema acerca de la intención del sujeto. Esta cuestión estuvo condicionada por la circunstancia histórica de que en la edad media se administraran las órdenes a niños pequeños para integrarlos en un estado socialmente relevante. Esta situación sociológica, que se vivió en la edad media de manera subconsciente (como la mayor parte de los hombres viven subconscientemente en su época), sirvió para que la mayoría de los grandes teólogos de aquel tiempo respondieran afirmativamente a la cuestión de si es válida la ordenación de un niño pequeño (así BUENAVENTURA, *Sent* IV, d. 25, a 2, q 2; TOMÁS DE AQUINO, S.Th. suppl. 9 39, a 2; DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d 25, q 2). Estos teólogos pudieron apoyarse en la decretal *Tuae Litterae* de INOCENCIO III (c. un. X 5,29). Aun cuando según el decreto de Graciano (c. 120 C 1 q 1) no hay que ordenar a los niños, sin embargo, según Pedro de Palude († 1342) si esto sucede la ordenación es válida (cf. L. OTT, o. c. 110). También aquí hay que decir que la respuesta a esta cuestión habitual desde la edad media requiere una reflexión ulterior. La teología medieval no fue capaz de dar por sí sola una respuesta a la cuestión de si basta por parte del sujeto una intención interpretativa (como en el bautismo de los niños) o si más bien, cuando se trata de un sacramento social como el matri-

monio y el orden sacerdotal, no es necesaria una intención explícita, que requiere por tanto la libertad del sujeto. Esta opinión se apoya en el hecho de que en el primer milenio no se pueden encontrar ejemplos relativos a la ordenación de niños y que la teología medieval ha tenido que ser corregida en muchos puntos respecto del sacramento del orden por el concilio Vaticano II. Tampoco el hecho de que en otros círculos culturales se den matrimonios entre niños que se consideran válidos puede ser un argumento a favor de que el sacramento cristiano del orden sacerdotal, administrado a los niños, tenga que ser válido ya por ello. El sacramento del bautismo puede ser recibido por niños, al igual que el niño recibe su vida natural sin consentimiento propio. Pero las decisiones sociales suponen la libertad del que decide, de manera que se plantea con toda corrección la cuestión de si los sacramentos sociales pueden recibirse sin intención propia (cf. HAYE VAN DER MEER, *Priestertum der Frau?* [«Quaest. disp.» 42], Friburgo de Brisgovia 1969, con abundante bibliografía).

g) Una última cuestión de gran importancia dogmática respecto del sujeto del orden se refiere al escrutinio del candidato al orden. Como el orden sitúa al ordenado en una posición distinguida en la Iglesia, en el escrutinio del candidato al orden se pone de manifiesto toda la estructura de la imagen de la Iglesia. Así se comprende que en los primeros tiempos (cf. Act 6,2-4; 13,1-3), cuando la Iglesia se entendía esencialmente como la comunidad de los fieles con el colegio de presbíteros o el obispo a su cabeza, el futuro portador del ministerio fuera escrutado mediante elección común después de invocar al Espíritu Santo (o también a suertes, que se consideraban como signos de la voluntad de Dios; cf. Act 1,21-26). Como relata la *Traditio Apostolica* de HIPÓLITO (n.º 2: el obispo «electus ab omni populo, quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus ... consentientibus omnibus»: BOTTE 4s) y más detalladamente todavía las *Constituciones Apostólicas* (VIII 4,3-5 exige una triple consulta al pueblo: FUNK 472s), el presbiterio y el pueblo elegían al obispo y debían dar testimonio de la dignidad del elegido para recibir este ministerio. En la medida en que se institucionalizó la Iglesia, se fue desplazando también la elección del obispo hacia instancias cada vez más altas, hasta que, superan-

do multitud de abusos (nombramiento de los obispos por autoridades temporales y capitulaciones electorales) en la edad media, se ha ido formando paulatinamente la actual praxis electoral (escrutinio por parte de las autoridades romanas sobre la base de diferentes propuestas de elección: cf. LThK 2 [1958] 501-505: Provisión de las sedes episcopales). En estos últimos tiempos, con motivo de la nueva concepción de la Iglesia del concilio Vaticano II, se anuncian una vez más deseos de revisión respecto de este reglamento electoral (cf. *Wahlrecht für das Gottesvolk? Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl,* R. Kottje responde a H.Th. Risse, Düsseldorf 1969. — «Concilium» 48 [1969] 240-247: P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del fiel.* — M. KAISER, *Kann die Kirche demokratisiert werden?* en «Lebendiges Zeugnis» [1969] 5-23). Después de las disposiciones ejecutivas relativas a los decretos conciliares sobre el ministerio episcopal, el ministerio sacerdotal, el estado religioso y las misiones, establecidas en el motu propio *Ecclesiae Sanctae* de 6 de agosto de 1966 (publicado en «L'Osservatore Romano» de 13-8-1966, y que entró en vigor el 11-10-1966: cf. «HerKorr» octubre 1966, p. 458-470), el 25-3-1972 se proclamaron «nuevas directrices para el nombramiento de obispos en la Iglesia latina» (publicadas en «L'Osservatore Romano» de 12/13 mayo de 1972, y que entraron en vigor desde el 21 de mayo de 1972). La práctica tradicional se adaptó aquí a las nuevas circunstancias creadas por el Concilio. Se explican y determinan aquí en nueva forma, el escrutinio de candidatos por parte de los obispos y ordinarios de lugar, la intervención de las provincias eclesiásticas y de las conferencias episcopales, la función clave del nuncio apostólico en el segundo proceso de información, y la ilimitada libertad decisiva del papa en el nombramiento del nuevo obispo.

EPÍLOGO

El presente tomo aparece con algún retraso; gracias a ello se ha podido estudiar detalladamente la revisión definitiva de la liturgia de los sacramentos, tal como la exigió el concilio Vaticano II, y como ha sido presentada por los competentes dicasterios eclesiásticos. La revisión de la liturgia del sacramento de la unción de los enfermos no ha sido publicada todavía.

Teniendo en cuenta la crítica que dirigió la revista «Lebendige Seelsorge» a los volúmenes precedentes, vamos a determinar lo siguiente respecto de este volumen: el que haya observado la renovación de la doctrina de los sacramentos de nuestra Iglesia desde el concilio Vaticano II, debe tomar nota de que fundamentalmente representa una reflexión sobre los datos bíblicos y la tradición del primer milenio. El que quiera saber en qué ha consistido el «desarrollo» de la teología sacramental de la Iglesia occidental en el segundo milenio (que en su mayor parte fue más bien de retroceso), tendrá que comprobar que se trató de variaciones de los ritos y por ello de la concepción de los sacramentos, que surgieron de la peculiar situación «pastoral» de la Iglesia de Occidente, frente a las nuevas ideas del pensamiento, sentimiento y acción germánicos, que se consolidaron por medio de disposiciones «del derecho eclesiástico», de modo que debido a esto se desplazó también en forma considerable el pensamiento dogmático. La necesidad de la revisión, tal como se descubrió en el concilio Vaticano II y ha sido realizada ahora, debería ser, a mi parecer, una advertencia a la Iglesia, para que ésta no permita que el pensamiento dogmático

sea excesivamente determinado por las necesidades pastorales y las ideas jurídicas organizativas de los países. Ha de ser más bien lo contrario, es decir, partiendo de una sana concepción dogmática, tal como debe extraerse de la Escritura y de la tradición antigua, iluminar y seleccionar en cada caso las exigencias y posibilidades pastorales. Los pueblos y sus culturas no pueden determinar por sí solos el pensamiento cristiano; sino que, al revés, son ellos quienes deben dejarse conformar por el mensaje cristiano, que está por encima de cada uno de los pueblos y culturas. La magnífica forma que nuestro pensamiento occidental (romano y germano) ha recibido precisamente a través del mensaje bíblico (no nos referimos sólo a la literatura y a las artes plásticas, sino también al folklore de los diversos pueblos y tribus), puede ser un ejemplo esperanzador en este sentido. La tarea que se impone no es «mundanizar» el mensaje de Cristo, sino «cristianizar» al mundo. Esta tarea está determinada conjuntamente por el hecho de que Dios ha enraizado su revelación en el mundo del Antiguo Testamento, que Cristo y los apóstoles de la Iglesia fueron hijos del pueblo de Israel, que el Nuevo Testamento, aun cuando conservado exclusivamente en griego, está determinado esencialmente por el espíritu de Israel del Antiguo Testamento. El Hijo de Dios se hizo hombre no en cualquier sitio ni en cualquier época, sino justamente en el Israel del Antiguo Testamento y en la *koine* del imperio de Augusto y de la paz universal. Este hecho forma parte constitutiva de la historicidad del Evangelio, así como su necesario desarrollo en las culturas de todos los tiempos futuros. No podemos saber cómo se seguirá desarrollando el Evangelio, sobre todo si alguna vez, finalmente, se hacen cristianas las civilizaciones del Oriente, la India, China y Japón. Pero siempre seguirá y deberá seguir en pie el Evangelio de Jesús de Nazareth, de su fe y de su gracia.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abelardo 159s 176 180 228
Adam, A. 96
Adam, K. 148 151 164 185
Adler, N. 105 353
Adriano VI 201
Aero de Sebaste 371 387
Agripino de Cartago 148
Agustín 33 34 54s 63 73ss 76s 81 85s 88 113 119 151 156 171 175 206 223 244 283 289s 293 308 327 371 381 408 427s
Aland, K. 47 52
Alano de Lille 198
Alberto Magno 44 181 186 198 373 389 428
Alejandro de Hales 35 44 109 159 176 178 186 228 373 389 410 415
Alejandro III 428
Alejandro VII 203
Alejandro VIII 44
Alfonso de Ligorio 179
Alger de Lieja 428
Alszegay, Z. 138 238
Althaus, P. 205 299
Álvarez Menéndez, S. 129
Amalar de Metz 401
Amann, E. 138 145 195
Ambrosiaster 102 107 308 371 387
Ambrosio 40 43s 54 73 76 85 107 114 152 175 210 223 283 293 299 307 309 371
Andrieu, M. 114
Androutsos, Ch. 114 245 332
Angermaier, R. 262
Anselmo de Canterbury 198
Antweiler, A. 226 355
Apuleyo 269
Aristóteles 129 270 298 404
Atanasio 293 298
Atanasio II 427
Atzberger, L. 406 411
Audet, J.P. 354
Auer, A. 262
Auer, J. 195 353
Auxilius 427
Avito de Vienne 155

Bacher, J. 62
Balsamon, Ter. 153
Baltensweiler, H. 280 299
Balthasar, H.U. von 348
Ballerini, A. 178
Bardy, G. 192
Bareille, G. 26 86 96
Bartels, F. 170
Barth, K. 46 52 298
Bartmann, B. 133
Basilio 150ss 185 293 321 428
Bauer, J.B. 262

Baümer, A. 355
Baumert, G. 262
Bayardo 186
Bayo, M. 160 181
Beaupère, R. 299
Beda el Venerable 186 188 242
Behmn, J. 195
Beinert, W. 285
Beinaert, L. 266
Belarmino, R. 44 77 108 374 404 409 411
Bellamy, J. 26
Benedicto III 227
Benedicto XI 208
Benedicto XII 43
Benedicto XIV 82 103 209 310
Bening, A. 125
Benito de Nursia 156
Bernard, P. 96 138 195
Bernardo de Claraval 34
Berti, L. 201 406 409 411
Bertram 195
Bertsch, L. 14 138 176
Bertz, F. 262
Betz, J. 26
Betz, O. 37 97 116s
Beugnot, A. 195
Biel, G. 35 217
Billot, L. 375 409
Billuart, Chr. R. 203 406 409 411
Blank, J. 348
Blinzler, J. 62 67 286 353
Bloomfield, M.W. 216
Blum, E. 192
Böckle, F. 138 176s 205 262 299 311 322 335 355
Boehme, W. 138
Bohen, V. 97
Boll, E.S. 299
Bolle, W. 353
Bonifacio VIII 229
Bonifacio IX 426
Born, A. van den 263 280
Bossard, J.H.S. 299
Boulsot, J.P. 97
Braun, A.C. 263
Breuning, W. 116
Brosch, J. 376
Browe, P. 238
Brox, N. 83
Bruders, H. 163
Brunner, E. 298
Brunner, P. 27 86 353
Buber, M. 265
Bucero, M. 127
Buenaventura 35 44 56 77 109 178 186 245 323 373 389 415 428 431 433
Bultmann, R. 49 166
Burchard de Worms 85 158 185 290
Burgardsmaier, A. 238

Calixto I 148s
Calixto II 229
Calvino 40 73 82 86 127 162 168 244 248 284
Cambiaghi, V. 125
Camelot, P.T. 96
Campenhausen, H.v. 376
Capella, V. 212
Carlomagno 157 242
Casel, O. 50s 241
Casiano, J. 156
Cayetano 78 199 201 217 230
Cayo 385
Cazelles, H. 26 262 279
Ceciliano de Cartago 426
Cipriano 75 83 102 107 129 149 152 163 185 227 298 393 426
Cirilo de Alejandría 42
Cirilo de Jerusalén 33 61 75 85 102 108 112s 133 151 245 428
Claessens, D. 274
Claudel, P. 270
Clemente de Alejandría 40 148ss
Clemente Romano 167 424
Clemente VI 130 229
Clemente VIII 181

Clemente XIV 103 111
Clericatus, J. 410
Closs, A. 58
Cole, W.G. 284
Colson, J. 353
Columbano 157
Congar, Y.M. 62 353
Constantino el Grande 151 154
Constantino II 427
Corblet, J. 26
Cornelio, papa 149 371 385
Cothenet, E. 238
Cullmann, O. 27 48 52 87
Cuttaz, F. 96

Charles, P. 212
Chavasse, A. 238

Daerchler, R. 108
Daniélou, J. 37
D'Arcy, M.G. 284 354
David, J. 267 299
De Letter, P. 212
De Smedt, E.J. 62
Decencio 242
Deissler, A. 353
Delaye, E. 26
Delfgaauw, B. 265
Delobel, J. 238
Delling, G. 47
Dembowski, H. 26
Denzler, Gg. 254
Devaux, R. 274
Dias, P.V. 355
Didier, J.A. 47 84
Dieringer, Fr. 409
Dillersberger, Fr. 286
Dinkler, E. 26
Dionisio de Alejandría, 42
Dionisio de Corinto 148
Dionisio el Exiguo 157
Dix, G. 97
Doelger, Fr. J. 37 40 96
Doepfner, J. 354
Dombois, A. 300 401
Doms, H. 322ss
Doronzo, E. 26 138 238
Drouin, H.R. 411
Dufour, L. 141 195
Duns Escoto, J. 35 44 160 178s 187s 202 217 222 372 389 409 431 433
Dupasquier, S. 411
Dupont, J. 299
Durando, Guillermo 103 110 113s
Durando de San Porciano 199 389 404 410
Durst, B. 62 68 366
Duss van Werdt 263

Eck, J. 389
Eckbert 290
Eder, N. 96
Efrén el Sirio 43
Egenter, R. 58 59
Egger, F. 409
Eichmann, E. 15
Eid, O. 263 299
Eisenhofer, L. 406
Elfers, E. 102
Éliade, M. 26
Engelmayer, O. 192
Enrique de Gante 202 208
Epifanio de Salamina 54 83 371 387s 431
Epístola de Bernabé 146 163
Esser, A. 195
Esteban de Autun 403 406
Esteban I 83 163
Esteban III 427
Esteban VI 427
Estius, G. 34 201 245
Eudes de Ourscamp 198
Eugenio Vulgario 427
Eugenio IV 372
Eusebio 148
Eutiquio 425
Exeler 138

Faber, W. 204
Fabiano 371
Farrari, T.V. 26
Farvacques, F. 44
Félix de Aptunga 426
Fink, J. 335
Firmiliano 130 163
Fischer, B. 91
Fischer, H. 14
Fischer, J. 251s
Fleckenstein, H. 262
Flusser, D. 27
Focio 133 427
Forster, K. 192
Fortunato 149
Fraeymann, M. 238 252
Frank, S. 292
Fransen, P. 96 125 322
Franzelin, J.B. 410
Franzen, A. 355 393
Franzen, P. 353
Fulgencio de Ruspe 85

Galtier, P. 96 138 376
Gall, E. 319
Galloy, A. 172
Gandulfo de Boconia 181 **428**
Gasparri, P. 332 411
Gaudemet, G. 238 263
Gennadio de Marsella 155
Gerharts, J.S. 263 299
Gewiess, J. 353
Gihr, N. 406
Gillis, J.R. 116
Gillmann, F. 43 113 402
Gillmann, J. 129
Godefroy, G. 238
Gonet, J.B. 222 409 411
Gordon, A.J. 300
Görres, A. 354
Görres, Ida Fr. 263
Gotti, V.L. 409
Graber, R. 353
Greenstock, D.L. 96
Greeven, G. 291
Greeven, H. 262
Gregorio de Nisa 85 175 281 286 293 381
Gregorio de Rímini 77
Gregorio de Valencia 411
Gregorio Magno 155 227 245 427
Gregorio Nacianceno 34 **60**
Gregorio Taumaturgo 150
Gregorio II 322
Gregorio III 82
Gregorio VII 211
Gregorio IX 411
Greinacher, N. 14 262 336 354s
Grelot, P. 262 280 284
Greshake, G. 138
Grillmeier, A. 238 244
Gross, H. 294 353
Gruber, E. 139
Grundel, J. 195 263 299 322
Guardini, R. 270
Guillermo de Auvergne 159 **198**
Guillermo de Auxerre 111 389 **428**
Guillermo de Ockham 202
Guido de Orchelles 389
Guillet, J. 192
Guyot, J. 376

Haag, H. 238
Haarsma, F. 254
Haddan 308
Haeberle, O. 263 299
Haeckel, J. 353
Häring, B. 138 205
Häussling, A. 14
Hamann, A. 26
Hansemann, G. 354
Harkianakis, Sr. 116
Harnack, A. von 33 **168** **200**
Hartmann, M. 269
Haspecker, J. 262
Heggen, F. J. 138
Heidegger, M. 266
Heinen, W. 284

Heinzelmann, G. 432
Henrich, F. 263 299
Henríquez, H. 404
Henry, A.M. 138
Henry, W. 26
Henseleit, G. 300
Hergenröther, J. 133
Herwegen, I. 113
Hesse, E. 353
Heubach, J. 353
Heyer, G. 299
Hierzenberger, G. 354
Hildebrand, D. von 262
Hincmaro de Reims 243
Hipólito 42 102 114 148s 241 370 380 384 386 388 393s 401 424 431 434
Hödl, L. 62 168 226 353 367
Höfer, J. 116
Hofmann, F. 151
Hofmeister, Ph. 239
Holenstein, C. 336
Holl, K. 153
Hollenbach, J.M. 192
Honigsheim 353
Hörger, P. 72
Horst, F. 262
Huber, H. 26
Hubert, H. 47
Hübner, H. 336
Hugo de San Caro 228s
Hugo de San Víctor 43 102 108 110 176 180 290 372
Hugo Ripelin de Estrasburgo 171 181 186 198 410
Huguccio 114 389 428
Hürter, H. 354
Hus, J. 229 397

Ibsen, H. 169
Ignacio de Antioquía 80 147s 283 293 387 392s
Inocencio I 43 112 129 150s 211 242 255 388 408 426
Inocencio II 211
Inocencio III 54 85 103 112 291 416 430 433
Inocencio IV 425
Inocencio VIII 426
Inocencio IX 188
Ireneo de Lyón 87 148
Isidoro de Sevilla 81 108 290 388
Ivanka, E. von 61 102
Ivo de Chartres 84 402

Jansenio 160
Jaquenet, G. 26
Jeremías, J. 47 52 170 280
Jerónimo 54 57 81 108 129 151 171 176 281 293 301 307 371 388 424s
Joannou, P. 353
Josi, E. 353
Joyce, G.W. 299
Juan Capréolo 389 396
Juan Crisóstomo 35 75 130 154 173 241 293 297 308 309 388
Juan Damasceno 39 61 171 283
Juan de Antioquía 153
Juan de Santo Tomás 222
Juan Mandakuni 293
Juan Mayor 389 404
Juan Nesteutes 153
Juan Teutónico 389 425 431
Juan XXII 77 291
Juenin, K. 201 411
Jugie, M. 58 138 145 238 262 429
Julio I 426
Jung, C.G. 270 432
Jungmann, J.A. 26 86 353
Junker, H. 62
Justiniano 431
Justino Mártir 60 148 307 393

Kabasilas Nikolaus 61 102 108
Kaiser, M. 263 265 329 353 376 435
Kant, I. 122
Kasper, W. 14 47 84 176

Kennedy 354
Kern, J. 238 251
Kern, J.E. 280
Ketter, P. 62
Kettler, F.W. 26
Klee, H. 78 410
Klein, J. 329
Kleinheyer, B. 97 132 353 376
Klostermann, F. 14 354
Knauber, A. 238
Koch, K. 353
König, H. 125
Koppers, W. 274
Kornfeld, W. 262 279
Koster, D.M. 96 100 113
Kötting, B. 355
Kottje, R. 355 435
Kraft, H. 26 47 84
Krämer, J. 355
Krautwig, N. 195
Kreck, W. 26
Krempel, B. 322
Kuhlmann, J. 354
Kuhm, P. 366
Kürzinger, J. 37
Kuss, O. 27 46 51

Landgraf, A. 26 43 1999 389
Lange, A. 322
Laros, M. 116s
Latreille, J. 116
Launois, J. 195
Laurentius de Novae 154
Le Bras, G. 262
Le Drou, P.L. 195
Leclercq, H. 96
Lechner, J. 26 96 108 187 208 238
Leeven, P.A. van 299
Lehmann, K. 14 286 354 401
Lehr, F. 238
Lell, J. 300
Lengeling, E.J. 37 132
León Magno 35 108 151 211 372 427
León x 185 229
León XIII 375
Leplay, M. 355
Leuenberger, J. 354
Levis, R.J. 262
Liebermann, F.L. 410
Loegstrup, K.E. 262
Loew, W. 138
Lohoff, W. 353
Lohse, B. 353
Loisy, A. 106
Lombardi, R. 435
López-Dóriga, E. 169
Lotz, J.B. 266
Lotz, W. 300
Lübeck, K. 238
Lucio, papa 290
Lugo, J. de 177
Lundberg, P. 37
Lupus, Chr. 195
Lutero, M. 40 57 73 127 137 162 168 172 185 200 229 291 373s 385 397 412 437

Mabillon, J. 404
McClain, J.P. 238
McIver, M.E. 353
McKeever 205
Maldonado, J. 178
Maloney, D.A. 96
Marcel, G. 266
Markus, E. 355
Marsch, W.D. 262
Martín de León 337
Martín de Tours 242
Martín v 124 426
Martínez, P. 160 209 229
Martin, H. 192
Martin, J. 354
Mayer, A. 138
Mayr, R. 353
Medina, J. 181
Meer, H. van der 432ss
Meinhold, P. 138
Mellet, M. 145

Mendelsohn, J.B. 280
Metodio de Olimpo 293
Meyer, H.B. 14 26
Meyer-Schene, J. 138
Michael, J.P. 262
Michel, A. 138 145 353
Michel, O. 205
Michl, J. 262 353
Miguel Paleólogo 106
Milik, J.T. 240
Molinski, O. 355
Moretti, G. 353
Morinus, J. 195 404
Mörs, N. 195
Mörsdorf, K. 15 169 329 353
Muckermann, H. 322ss
Mühlen, H. 115 222s
Müller, A. 286
Müller, H. 26
Müller, M. 274
Münster, C. 354
Mussner, F. 43 238 249

Nastainczyk, W. 138 355
Nectario de Constantinopla 152
Neumann, J. 129
Neunheuser, E.B. 14 26 37 97 100
Newman, J.H. 204
Nicolás I 44 82 301
Niebecker, E. 62
Nötscher, F. 58 274
Novaciano 146 148s
Novato 149
Nygren, A. 284

Obernhumer, J. 205
O'Doherti, M.K. 96
Oeing-Hanhoff, L. 58
Oepke, A. 38 52
Ohm, Th. 86
Omnebene, Magister 181 428
Oraison, M. 355
Orígenes 42 59 73 88 102 148ss 151 240 283 307 321
Orsy, L.M. 299
Ortkemper, F.J. 138
Ortolan, T. 96 195
Oswald, J.H. 67
Ott, L. 369 382s 388ss 397s 402s 406s 410 425-432 433
Ott, Peter (D. von Hildebrand) 195
Oyen, H. von 299

Pablo Eremita 152
Pablo VI 103 376 412
Paciano de Barcelona 151s 175 210
Padberg, R. 26
Palmer, P. 138 353
Pallavicini, G. 203
Parisella, J. 353
Pascher, J. 353
Patai, R. 274
Paulus, N. 226 230
Pauly-Wissowa 273
Pax, E. 58
Pedro Auréolo 111 373 389
Pedro Comestor 181
Pedro Damiano 157 427
Pedro de Palude 389 433
Pedro Lombardo 34 108 180 186 202 290 323 330s 372s 381 389 396 428
Pegon, J. 192
Pelagio I 43
Pelz, K. 58s
Perrone, J. 410
Pesch, Ch. 406
Pesch, R. 263
Pesch, W. 266 299 355
Petrilowitsch, N. 192
Pfaff, K. 336
Philipp, W. 353
Philippe de la Trinité 192
Picknett 169
Pío VI 77 188 229
Pío IX 390
Pío X 126
Pío XI 103

Pío XII 375 407 411
Piolanti, A. 262 353
Platón 270 272 281
Pole, J. 251
Policarpo 148 387
Pomerius, J. 156
Poschmann, B. 145 155 168
Praepositinus 181 186 198
Preuter, R. 353
Prierias, Silvestre 199
Privaznik, J. 355
Proclo 54
Pröchle, F. 263
Prümmer, K. 26
Pseudo-Dionisio Aeropagita 34 59 108 112 408
Pseudo-Isidoro 402
Pseudo-Melquíades 97
Puniet, P. de 26 96

Rach, C. 238
Raes, A. 238 353
Rahner, H. 58 59
Rahner, K. 65 74 78 138 145 195 226 253 286 353ss 377 381
Rambaldi, G. 26
Ranke-Heinemann, V. 263
Raske, M. 355
Ratschow, C.H. 262
Ratzinger, J. 58 141 195 262 286 322 353s
Rauschen, G. 185
Reginaldo de Piperno 159
Regino de Prüm 158 185 210
Reidick, G. 299 329
Reinert, W. 263
Reinhardt, K. 84
Rennings, H. 14
Resch, A. 268
Reusch, F.H. 162
Rabano Mauro 112
Ricardo de Mediavilla 35 187 208 238
Ricardo de San Victor 181
Richard, P. 354
Riebartsch, E. 241
Rinde, C. 26
Risse, H. Th. 435
Rissi, M. 84
Robilliard, J.A. 238
Robinson, J.A.T. 37
Rocholl, N. 62
Roegele, O.B. 353
Rohrbasser, A. 353
Rolando de Cremona 181
Roloff, D. 59
Rousseau, O. 299
Ruch, C. 96
Rudolf, R. 254
Rüfner, V. 205
Rupprecht, P. 116s

Sand, A. 299 307
Sartory, G. 299
Sattler, H. v. 262
Sborowitz, A. 254
Scupoli, L. 194
Schaal, T.C. 322
Schäfer, K. Th. 353
Schätzler, C. v. 203
Schaverte, H. 238
Scheeben, M.J. 268
Scheffczyk, L. 354
Schelbert, G. 238
Scheler, M. 195
Schell, H. 78
Scherer, G. 263
Schillebeeckx, H.E. 74 285 354
Schlier, H. 46 288 353s 377
Schlink, E. 57
Schmalz, F. 299
Schmaus, M. 117 138 225 353
Schmid, J. 353
Schmidt, L. 58
Schmökel, H. 274
Schnackenburg, R. 26 46 84 195 263
Schneider, A. 355
Schneider, J. 46 52

Schnell, F. 217
Schöllgen, W. 195 205
Schreuder, O. 354
Schulz, W. 355
Schumacher, H. 280
Schuster, H. 138 192
Schwab, G. 335
Schwarzmann, H. 46
Seidel, Ch. 271
Selden 310
Semmelroth, O. 74 125 169 176 226 353
Séneca 193
Serapión de Thmuis 242 245
Sette, G. 96
Severo de Antioquía 424
Sicardo de Cremona 114 372 388
Siffrin, O. 353
Silvestre 385
Simar, H.Th. 230
Simeón de Tesalónica 153 243
Simeón el nuevo teólogo 152
Simón, maestro 396
Siricio 154
Sixto IV 229
Sócrates 154
Soden, H. von 244
Söhngen, G. 225
Sommerlath, E. 26 51 58
Soto, Domingo 44 181 222 408 411
Soto, Pedro 181 201
Sozomeno 151
Spaemann, H. 238
Specht, Th. 230
Spijkerman, A. 240
Staab, K. 299
Stauffer, E. 280
Stenger, B. 26
Stenger, H. 355
Stenzel, A. 26 84
Stommel, E. 46 50
Stubbs 308
Studer, B. 238
Suárez, F. 35 44 177 188 245
Sucker, W. 138
Sulpicio Severo 242
Suttner, E. Chr. 27 116 138

Tancredo 425
Teichtweier, G. 299
Teodoreto de Ciro 54 85 428
Teodoro de Canterbury 156 309
Teodulfo de Orleáns 243 401
Ternus, J. 329
Tertuliano 29 31 35 39-42 54 61 73 75 80-83 86 102 107 112ss 129 148 163 283 307 370 380 385 426
Testa, E. 240
Theurer, W. 268
Thornton, L.S. 97
Thurwald, R. 274
Toledo 44
Tomás de Aquino 13 32 34 44 55s 63 77 81 84 99 108s 112 159s 176 177ss 186 198 202ss 208 217 222 228 249 290 294ss 297 298 323 343 373 389 404 411 413 415 425 428 431 433
Torchi, P. 26
Tournely, H. 404 411
Travers Herford, R. 358
Trembelas, P.N. 114 169 238 429
Trillhaas, E. 299
Trimpe, M. 366
Tüchle, H. 353

Urbano II 211 227s 402

Vacandard, E. 138 145
Valeske, V. 75
Vandenbroucke, F. 192
Vázquez, G. 188 404 411
Vega, A. 178
Verghese, P. 355
Vicedom, G. F. 138
Vigilio 113 122
Viller, M. 286
Vincentius Hispanus 425

Vögtle, A. 163
Völker, A. 401
Volk, H. 262 286
Vollebregt, G.N. 280
Vorgrimler, H. 138 195 377

Wagner, A. 72
Wagner, G. 46
Waldron, J.F. 80
Walter, E. 336
Waltermann, R. 138
Warnach, V. 46 51 284
Weber, L.M. 176s 205 353
Weil, N. 263 299
Weiss, M. 96
Weisweiler, H. 96 238
Welte, B. 105
Wendland, H.D. 263 291
Wenner, J. 262
Westermarck, E. 274
Whitaker, F.C. 26 43
White, R.E.O. 47
Wiclif, J. 160 209 229 373 397
Wilamowitz, V. von 274
Witt, O. 238
Wolf, E. 192
Wolff, Ch. 203
Wright, A.G. 353
Wulf, F. 354
Wulf, H. 192
Würthwein, E. 195

Ysebaert, J. 27

Zahn, Th. 205
Zannoni, G. 262
Zerba, C. 129 353
Zuinglio 162

ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS *

Agua bautismal 40s
Amor de amistad 270
Anabaptistas 86 88
Archidiácono 393
Atar y desatar 164
Atrición 200 202s

Bautismo
de aceite 40
de deseo 76
de fuego 40
de Jesús 32 33
de Juan 30s
de los herejes 83
de los niños 86-91
de sangre 75
en caso de necesidad 79
en nombre de Jesús 44
etimología 37
ministro ordinario 80
niños muertos sin bautizar 77s
rito 41
sacerdocio bautismal 67-71
solemne 79s
Breves dies 402

Camino de la salvación 142s
Cánones apostólicos 308
Catecismo romano 34 44s 67 126 177
Catecumenado 85s
Celibato 363ss
Ciencia litúrgica 13s
Circuncisión 29s
Concilios
de Calcedonia 431
de Constantinopla I 83 112 114
de Constantinopla VIII 427
de Constanza 229
de Florencia 54 81s 106s 112 131 177s 187 220 249 372 404 411
de Letrán I 363
de Letrán II 211
de Letrán IV 43 80 88 126 171 187 212 228
de Lyón II 153 290 396
de Nicea 406 426 430s
de Trento 31 43s 51 55 57 74 78 85 88 106 123 160s 169 172ss 177ss 185 187s 197 200ss 207ss 213ss 216 221 248s 254 291 334s 374 398 424
de Vienne 61
Vaticano II 28 41 66s 70s 114 177ss 121 124 130 139 144 161 170 208ss 250 263 339 354s 390s 393 396

* Es complemento del índice general.

Confesión
atrición 200 202s
del laico 186s
general 208s
monástica 150 152
mutua 167s
piadosa 208s
véase también Penitencia
Confirmación 125-129
golpe en la mejilla 113
Constituciones apostólicas 130 133 380 385s 387 401 428 431 434
Episcopalis consecrationis 375 406 429
Indulgentiarum doctrina 226 230s
Pontificalis romani 376 407s 410 430
Sacramentum ordinis 405 407
Contrición 198s 201
disputa de los contricionistas 160 195 203
Conversos 155
Crisma 102 111s

De septem ordinibus 388
Decretum Gratiani 81 89 97 99 102 117 331 388 402 425 428 433
Derecho eclesiástico 14s
Diácono
ordenación 392ss 410s
Didakhe 44 146ss 167 241
Didaskalia 149 175 181 384
Divorcio 299 318-322
Dogmática 14

Encíclicas
Arcanum 301
Casti connubii 263 280 301 317
De sacerdotali coelibatu 354
Humanae vitae 263 336
Mediator Dei 67 70 208
Mystici Corporis 208
Sacra virginitas 295
Eros 272 284

Etimología
de «bautismo» 37
de «penitencia» 176s

Familia 273s 375s

Ikhthys o *ichthys* 40
Iluminación 60
Imposición de manos 102 110s

Jurisdicción 187s 373 376

Lector 385s
Libros penitenciales 156ss
Limbus puerorum 77
Liturgia, véase Ciencia litúrgica

Matrimonio
civil 310
de conciencia 334
de José 327
indisolubilidad del 304-313
mixto 299s 313ss
monogamia del 300ss
problemas de nuestro tiempo 317-322
Mesalianos 54
Monogamia del matrimonio 300ss
Motu proprio
Ad pascendum 365
Ecclesiae Sanctae 435
Matrimonia mixta 299 315
Ministerio quaedam 376
Sacrum diaconatus 354

Obispo
consagración 388-391
directrices para su nombramiento. 435
y papa 389s
y presbítero 371-391
Orden sacerdotal 408ss
unidad del sacramento 395s
véase también Ordenación

Ordenación
¿de mujeres? 430ss
del diácono 392ss 410s
del obispo 388-391
del presbítero 424
entrega de instrumentos 402ss
véase también Orden sacerdotal

Papa
y obispo 389s
Pastor de Hermas 73 146s 149 307 393
Pastoral 14 438
Pecados 141ss
capitales 216 220
perdón de los, véase Confesión, Penitencia
Penitencia
atrición 200 202s
confesión mutua 167s
de los clérigos 154s
etimología 176s
libros penitenciales 156ss
penitentes 150s
prácticas penitenciales 161 210s
propósito 204s
reviviscencia de los méritos 221s
unción en el sacramento de la 240s
virtud de la 217
véase también Confesión
Praedestinatus 284
Presbítero
ordenación 424
y obispo 371-391
véase también Sacerdocio
Propósito 204s

Reviviscencia
de los méritos 221s
de los pecados 223s
Rito
de iniciación 26-30
del bautismo 41

Sacerdocio
bautismal 67-71
creado-humano 67s
figura del 355-361 367
ministerial 351-435
ministerio pastoral 368
para tiempo limitado 365
tres figuras de 67s
Sacerdote, véase Sacerdocio
Sacramentarium Gelasianum 158
Sacramentarium Leonianum 155
Salvación 139s
Sententiae divinitatis 396
Sexualidad 269s 276
Sínodos
de Ancira 149
de Arles 43 406
de Cartago 85 88 150 308
de Cartago III 431
de Chalôn 157
de Chartres 158
de Elvira 123
de Letrán 427
de Meaux 109
de Orange I 112 150s
de París 185
de Pistoya 77 188
de Poitiers 186
de Reims 157
de Roma 151 154
de Ruán 185
de Sens 159
de Toledo 386
de Tours 157
de Vaison 385
de York 185
del cadáver 427
Trulano 114 363 429
Statuta Ecclesiae antiqua 380 386 394 401 411 431
Subdiácono 386

Tesoro de gracia de la santa Iglesia 228

Unción 239
en el bautismo 41ss
en el sacramento de la penitencia 240s
en la confirmación 102 112
de los enfermos 237-257

Vida activa y vida contemplativa 297
Virginidad 285s 291-298
Virtud de la penitencia 217
Vocación 362s
Votum sacramenti 74-76

Plan general de la obra en nueve tomos

I. INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA, por Johann Auer

II. DIOS UNO Y TRINO, por Johann Auer
ISBN 84-254-1243-9 — 624 págs.

III. EL MUNDO, CREACIÓN DE DIOS, por Johann Auer
ISBN 84-254-0768-0 — 664 págs.

IV. EL MISTERIO DE CRISTO, por Johann Auer - Joseph Ratzinger

V. EL EVANGELIO DE LA GRACIA, por Johann Auer
ISBN 84-254-1009-6 — 2.ª edic. — 308 págs.

VI. SACRAMENTOS - EUCARISTÍA, por Johann Auer
ISBN 84-254-1021-5 — 2.ª edic. — 368 págs.

VII. LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA, por Johann Auer
ISBN 84-254-0693-5 — 2.ª edic. — 452 págs.

VIII. IGLESIA, por Johann Auer

IX. ESCATOLOGÍA, por Joseph Ratzinger
ISBN 84-254-1086-X — 232 págs.

Formato: 14 × 22 cm.

Este **Curso de teología dogmática** pretende prestar especial atención a tres aspectos importantes de su enseñanza:

1. El fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal.
2. A la historia de cada una de esas doctrinas, porque es en esta historia donde mejor aparecen tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.
3. A la sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada uno de esos aspectos debe mantenerse y hacer resaltar la visión de conjunto.

La obra aspira a ser un compendio doctrinal y también un florilegio de puntos básicos para reflexiones teológicas y meditaciones religiosas, que estimule a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador.